

اتحاف السادة المصنفين
بشرح إحياء علوم الدين

نصيف
العلامة السيد محمد الحسيني الزبيدي
الشهر عرضي

الجزء الثاني

دار الكتب



اتحاف السادة المنقذين بشرح إحياء علوم الدين

تصنيف خاتمة المحققين وعدة ذوي الفضائل من المدققين
العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى
رحمه الله وأقابه من قبض فضله جزيل الرضا آمين .

تنبیه

حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الأحياء في بعض مواضع من شرحه
فتتميماً للفائدة وضعنا الأحياء المذكور في هامش هذا الشرح ولأجل زيادة الفائدة
بدأنا في أول الهامش بوضع كتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحياء للأستاذ الفاضل
العلامة الشيخ عبد القادر بن شيخ عبد الله بن شيخ بن عبد الله العيدروس باعلوي
قدس الله سره .

وبالهامش أيضاً بعد تمام الكتاب المذكور كتاب الاملا عن اشكالات الاحياء
تصنيف الامام الغزالي رد به على بعض اعتراضات أوردها بعض المعاصرين له على
بعض مواضع من الاحياء وقد صار وضع كتاب الاملا بأول هامش الصحيفة ومتم
الاحياء بآخره وفصل بينها بحلية .

الجزء الثاني

دار التكميل

الله

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر واجب الوجود ذات الجود منصفان
من تعالى في آزل الازل * فلا يزال يسره قبل وابسه بعده * فهو الاول بلا أولية * والآخر بلا آخرية
وصلاوته وتسليماته على عبده الذي بين معالم التوحيد وشاد دعائم الدين * وساعدته مولاة كافة الصلوة
من العبد * سيدنا ومولانا محمد الحبيب الجيد * وعلى آله وصحبه وأتباعه على التأيد * آمين (وبعد) فهذا
شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب احصاء علوم الدين * للإمام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي
الطوسي رحمه الله تعالى المتكفل لبیان القواعد الدينية * المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية
العلية * التي هي غاية مطامع انظار العلماء العاملين * وفي تحصيلها فتوح باب الرشاد واليقين * استمدت
في تفصيل مجملها واضمح ممهها وتبين مشكلها بالكتاب المؤلفة في طريقي اماني السنة والهدى وبدوى
المعالي في مياه الاهتداء والافتداء * الامام أبي الحسن الاشعري والامام أبي منصور والماتر يدى مستعينا
بحول الله وقوته * متوكلا عليهم احيى لحسن معونته * انه بالفضل جدير * وعلى ما يشاهد * وهذه تفصيل
أسماء الكتب المشار اليها * ليعتدوا في اوقاف على نقوله المعتمد عليها * وهي سوي ما ذكر بيانه في مقدمة شرح
كتاب العلم في كتب الاشاعة * كتاب الاجزاء والصفات للإمام أبي منصور وعبد القاهر بن طاهر بن محمد
الجبلي البغدادي وهو أجمع كتاب رأيته في الفن * وكتاب السنة للإمام أبي القاسم جهاته بن الحسن
العمري اللاذقي والتذكرة القشيرية للإمام أبي نصر عبد الرحمن بن عبد الكريم القشيري والمدخل
الوسط الى علم الكلام للإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورق والكافي في العقائد للإمام الفقيه أبي
القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الاسكافي النيسابوري وعبد القادر والفرائد بإبائ الشواهد للإمام
يوسف بن ذوقاس الفندلاقي المالكي ومعتقد أهل الدعوة الجاهزة للإمام زين الاسلام أبي محمد عبد الله بن
يوسف الجوزي واعتقاد أهل السنة للإمام زين الاسلام أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري

وتحور المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب محمد بن عبد الرحمن البكري قاضي الجماعة بنونس ولحق الادلة في قواعد عقائد أهل السنة للامام الحرم بن شرحه للامام شرف الدين بن التلساني وشرح الكرمي الشريف أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي وحاشية العلامة أبي الوفاء الحسن بن مسعود اليوسفي عليه وختم شرح السنوسي على الجزئية لابن ترك وهداية الردي شرح جوهر التوحيد للمهان الغفاني والحاشية على أم البراهين لمشهاب أحمد بن محمد الغنيمي والعقيدة للامام أبي اسحق الشيرازي صاحب التبيين والعقيدة للامام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء فضلا موهي عقيدة مغيرة الخيم في نحو وروفة وشارحها الفقه بكة في رابع وجب ستة خمس وعشرين وثم جماعة منارسيل الهودي في مجلد ومشكاة الانوار وكميما السعادة والمقصود الاسمي في معاني أسماء الله الحسنى والمعارف العقلية ولباب الحكمة الالهية والمنقذ من الضلال والمقصود عن الاحوال والجناس العمومي في علم الكلام والاربعين في أصول الدين سبعهم للمصنف وكذب أسرار التنزيل للفتوى الرازي وجميع الحق ونبذة الخلق لابي الخير أحمد بن اسمعيل الطالقاني القزويني وتبيين كذب المفتري على الامام أبي الحسن الاشعري للحافظ ابن عساكر وتآويل المتشابهات لشمس الدين ابن الببان ومن كتب الماتريدي شرح عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي لابي الحسن محمود بن أحمد بن مسعود القزويني وشرح العقائد النفسية لمؤلفه الامام نجم الدين عمر بن محمد النسفي وللإمام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي والامام شهاب الدين أحمد بن أبي الحسن الطيبي الاسدي الحنفي وللإمام الكسطلي والامام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وحاشية أحمد بن موسى الخياطي عليه وكذب السائرة للكمال بن الهمام مع شرح تلبذه ابن أبي شريف عليه وشرح الفقه الاكبر للعلامة ملا علي القاري ونظام الفرائد وجميع القوائد للفاضل عبد الرزيم بن علي الروي وشارات المرام من عبارات الامام العلامة بياض زاده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة للامام وشرحها والعمدة للامام ناصر الحق نو الدين أبي الحسام أحمد بن محمود النساوي البخاري وهو غير عدة النسفي وشرح بحر الكلام للبخاري وتلخيص الادلة للمفار وغيره ولا يحاسب في التصريح بالنقل عنها في مواضع من هذا الكتاب

﴿مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة تلاميذ السنة أبي الحسن الاشعري وأبي منصور الماتريدي﴾
 فأما أبو الحسن الاشعري فهو الامام الناصر للسنة امام المتكلمين على بن اسمعيل بن أبي بشر اسحق بن سالم ابن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الاشعري واسم أبي موسى عبد الله بن قيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه زوجه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتاب تبيين المفتري على أبي الحسن الاشعري وأبو عبد الله الذهبي في تاريخ الاسلام وقبلهما الحافظ أبو بكر الخطيب في التاريخ ثم التاج السبكي في الطبقات والعماد بن كثير الحافظ في الطبقات أيضا ما بين مطول ويختصر ما حاصله ولد سنة ستين ومائتين وقيل سنة سبعين والاول أشهر أخذ علم الكلام أولا عن شعبة أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة ثم فارق لمناه وآه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك انظارا فصد منه البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أنا فلان كنت أقول بخلق القرآن وإن الله لا يرى في الدار الآخرة لا بصر وإن العباد مخلوقون أفعالهم وهما أنا تأتسمن الاعتزال معتقد الردي المعتزلة ثم شرع في رد علمهم والتصنيف على خلافهم ودخل بغداد وأخذ الحديث عن زكريا بن يحيى الساجي أحد أئمة الحديث والفقه وعن أبي خليفه الجهمي وسهل بن سرور ومحمد ابن يعقوب القري وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين وروى عنهم كثيرا في تفسيره وصنف بعد رجوعه من اعتزاله الموحز وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد الرد على الجهمية والمعتزلة ومقاتل الاملايين وكتاب الابانة وقال الخطيب هو بصري سكن بغداد إلى ان توفي وكان يجلس في أيام الجمعة في حلقة أبي اسحق

المروزي القسبة فيلمع المنصور ومن أخذ عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد
 الطائي وأبو الحسن الباهلي وبندار بن الحسن الصوفي وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري هؤلاء
 الأربعة أنصَح أصحابه فإن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلائي وهو مالكي كإسرح به بعض في المادرك
 والباهلي شيخ الاستاذين أبي اسحق الاسفرايني وأبي بكر بن فورك وشيخ الباقلائي أيضا إلا أنه أنصَح
 بآب معاهد والاستاذان أنصَح بالباهلي ومن اتخذ بن علي الأشعري الأستاذ أو سهل الصعلوكي وأبو
 بكر الغفالي وأبو زيد المروزي وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي وهاجر بن أحمد السرخسي والحافظ
 أبو بكر الجرجاني الأسعيلي والشيخ أبو بكر الأودقي والشيخ أبو محمد الطبري العراقي وأبو جعفر
 السلي القناضي وغيرهم هؤلاء أصحابه وأما الذين خالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهم جراحهم كثير ون
 على طبقاتهم وأما اجتهد الشيخ في العبادة والتله فامر غريب ذكر بندار زعمه أنه مكث عشرين
 سنة على الصبح وضوء العشاء وكان يأكل من غلة قرية وقفها لخدمته بلال بن أبي بردة على أنه قال وكانت
 نفقته على كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وثني يسير قال بن كثير قال الأستاذ أبو اسحق
 الاسفرايني كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كطرفة في الجرد وجمعة يقول كنت أنا في جنب أبي الحسن
 الأشعري كطرفة في الجرد وقال القاضي الباقلائي أحسن أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعري
 وقال ابن السكيت ومن أراد معرفة قدر الأشعري وإن عني قلبه من حبه فليكن كتاب تبيين المغتري للحافظ أبي
 القاسم بن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها ويقال لا يكون الفقيه شافعي على
 الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب وكان مشتهرا بامروء الطلبة بالخراسان قال وقد رجع بعض الناس أن
 الشيخ كان مالكي المذهب وليس ذلك بصحيح إنما كان شافعيya تفقه على أبي اسحق المروزي نص
 على ذلك الأستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين والأستاذ أبو اسحق الاسفرايني فيمات له الشيخ
 أبو محمد الجويني في شرح الرسالة والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلائي شيخ الأشاعرة اه قتل والذي
 قال أنه مالكي المذهب جهل منهم القاضي عياض فذكر في طبقاتهم في كتابه المادرك واعتقد عليه وتبعه
 على ذلك غير واحد منهم أبو عبد الله محمد بن موسى بن عماد الكلاعي البصري وهو من أتباع المالكية فإنه
 مر في ترجمة الشيخ بأنه كان مالكي المذهب في اللزوع وسكن أنه سمع الامام رافع الجبال يقول ذلك
 هكذا نقله الذهبي قال ابن السكيت وقد وقع في أن سب الوهم فيه أن القاضي أبا بكر كان يقال له الأشعري
 لشدة تقيانه في أضرة مذهب الشيخ وكان مالكا على الصحيح الذي صرح ابن السمعاني في القواطع وغيره
 من التلخيص الأثبات ورافع الجبال فرأى من قرأ على القاضي فاطن البصري سمع رافعا يقول الأشعري مالكي
 فتوهم يعني الشيخ وإنما يعني رافع القاضي أبا بكر هذا ما وقع في ولا أشك فيه والبصري رجل معتزلي بعيد
 الناصر بلاد العراق متأخر من زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه فبعد عليه تحقيق حاله وقد تقدم
 كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الأستاذ أبي اسحق وكتب به فإنه أعرف من رافع ولا أشك في عصر الأستاذ
 أئمر منه بحال الشيخ إلا أن يكون الباقلائي اه وهذا الذي ذكره أخوه مسلم ولكن توجيهه لسكاهم رافع
 مستبعد كالأجني ولم لا يكون الشيخ عارفا بالمذهبيين يقتضيهما كما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة
 العلماء ويكون دعوى كل من الفرقين مصحفا قائل وقال ابن كثير ذكر والشيخ أبي الحسن الأشعري
 ثلاثة أحوال أولها سال الاعتزال التي رجح عنها الإمامة الحال الثاني اثبات الصفات العقلية السبعة وهي
 الحية والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه والبسدين والقدم
 واللسان ونحو ذلك والحال الثالث اثبات ذلك كله من غير تكليف ولا تشبيه على مبالغة السلف وهي
 طريقته في الإمامة التي صنفها آخرها وشرحها الباقلائي ونقلها ابن عساكر وهي التي مال إليها الباقلائي
 وامام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواسر أقوالهم والله أعلم واشتلف في وفاته على

أقول فقال الأستاذ ابن فورك والحافظ أبو يعقوب باسحق بن إبراهيم القريب أبو محمد بن حزم أنه مات سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وقال غيرهم سنة ثلاثين وقيل سنتمين وثلاثين وقيل سنة عشرين والأول أشهر قلت وصحبه ابن عساكر وأما الأمام أبو منصور المراتبي فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفي التمسك والموثق ويقال مات بثلثي المائة فوقية بدل الدال في آخر محلة يسر قد أوفى به جوارق مامم الهدى وترجى الامام المحدث يحيى الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفا القرشي الحنفي في العباقات السمي بالجواهر المشيئة والامام محمد الدين أبو الندى اسمعيل بن إبراهيم بن محمد بن علي بن موسى الكاظمي البليسي القاهري الحنفي في كتاب الانساب كل منهما على الاختصار وكذا يوجد بعض أحواله في انساب كتب المذهب وحاصل ما ذكره أنه كان اماما جليلا مناضلا عن الدين مولدا لعقائد أهل السنة قطع العترة وذري البدع في عنان طراهم وصحهم في فحوازمهم حتى أسكنهم تخرج بالامام أبي نصر العباسي وكان يقال له امام الهدى وله مصنفات منها كتاب التوحيد وكتاب القلائد وكتاب رد أوائل الأدلة لكسعي وكتاب بيان دهم العترة وكتاب تأويل القرآن وهو كتاب لا يوازي به كتاب بل لا يدانيه شيء من تصنيف من سقى في ذلك الفن وبغير ذلك وكانت وفاته سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وبدا في الحسن الأشعري بقتل وقبره بمرقند كما وجد بخط الحافظ قطب الدين عبد الكرم بن المنير الحلبي الحنفي ووجدت في بعض الجماهير زيادة محمد بن محمد بن نصر بن الباقصاري في نسبه فان مع ذلك فلا ريب فيه فانه ناصر السنة وقامع البدعة وبهي الشريعة كما كان كثرته تدل على ذلك أيضا ووجدت في كلام بعض الاحلام من شيوخ الطريقة انه كان مهدي هذه الامة في وقته ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن اسحق بن صالح الجوزي صاحب الفرق والتفسير وما مضى المذكور أبو نصر العباسي الذي تخرج به هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جليل بن غالب بن جابر ابن نوفل بن عباس بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الانصاري الفقيه السمرقندي ذكره الادريسي في تاريخ مرقند وقال كان من أهل العلم والجهاد ولم يكن أحد بضاهيه لعله وورعه وحلده وشهامته الى ان استشهد خلفه أبو يعين ورجلا من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور المراتبي وله ولدان فقهان فاضلان أبو بكر محمد وأبو أحمد ومن مشايخ المراتبي نصير بن يحيى البلخي ويقال ناصر بكرامات سنة ثمان وستين ومائتين ومن مشايخ المراتبي محمد بن مقاتل الرازي فاضل الرى ترجى الله في الميزان وقال حدث عن وكيع وطبقه وقد تقدم ذكره في الباب السادس من كتاب العلم في قصة دخول حاتم الاصم عليه فاما أبو بكر الجوزي وأبو نصر العباسي ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الامام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزي وهو على الامامين أبي يوسف ومحمد بن الحسين وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل فخص بن مسلم السمرقندي وأحمد محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن أو يعين عن الامام أبي حنيفة قال ابن البياضي من علمائنا وليس المراتبي من أتباع الأشعري لكونه أول من أظهر مذهب أهل السنة كما نزل لان المراتبي متصل بمذهب الامام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين قبل الأشعري مذهب أهل السنة فلا يخلو زمان من الفقيهين بنصرة الدين واطواره كما في التبصرة السنية وكيف لا وقد سبته أيضا في ذلك الامام أبو محمد عبدالله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب وأصحاب ومخالفات العنيفة لاتبلغ عشر مسائل كفاية في النظرية والامام أبو العباس أحمد بن إبراهيم الغلاني الرازي وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب وأئمة الامام ابن فورك صاحب اختلاف الشيخين الغلاني والأشعري كفاية في التبصرة السنية اه قلت امام عبدالله بن سعيد القطان فهو أبو أحمد المعروف بابن كلاب بالضم والتدوير قال فيه عبدالله بن محمد أيضا أحد الأئمة المتكلمين ووفاته بعد الاربعين

ومائتين فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر المير في وابن الصارفي تاريخ بغداد وذكر بينه وبين عباد بن سليمان مناظرة وعباد بن سليمان هذا من رؤس المعتزلة وابن كلاب من أئمة السنة يكن يقول ان مخات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد على سائر أهل السنة فذهب كعباد بن سليمان ان كلامه تعالى لا يتصف بالامر والنهي والتعريف في الازال لحدوث هذه الامور وقدم الكلام النفسي وانما يتصف بذلك فيزال فالزعمان اثنان ان يكون القدر المشترك مرجوحا وبغير واحد من خصوصياته فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ازمه أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول وكان عباد ينسب له فكذلك له تلك المقالة اولان المعتزلة بأسرهم يقولون للصنانية أعني مثني الصلوات لقد كثرت النصارى ثلاثا وكفرتم بسبع وهو تشيع من سفهه المعتزلة على الصنانية ما كثرت الصنانية ولا أشركت وانما وجدت وأثبت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فانهم أثبتوا قديما فاني يستويان أو يتقاربان وقد ذكره والده الفخر الرازي في آخر كتاب غاية المرام في علم الكلام فقال ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون وفضهم ببياته وهو أخو يحيى بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اه قال التاج السبكي وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبدالله فلم أتضحق الى الآن شيئا وان تحققت شيئا ألقته ان شاء الله قلت الرجل معروف بابن كلاب واسمه عبد الله واختلف في اسم أبيه على قولين محمد أو سعيد وظاهر سياق أئمة النسب ان كلابا اسم جده وأتوب جده وان كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك فانه مبني على غير مشهور ويحيى بن سعيد القطان جده فروغ وهو من موالى نعيم ولم أر من ذكر له اسما اسمه عبدالله ولم يأت بهذه الغريبة الا والده الفخر فيحتاج الى متابعة قوية والله أعلم وأما أبو العباس القلانسي فانه من طبقة ابن فورك بل من طبقة أصحابه فكيف يصح قوله وقد سبقه أي الأشعري كافي التبصرة النسفية والذي يظهر ان صاحب المقالات انما هو والده أبو اسحق ابراهيم بن عبدالله القلانسي وهو أيضا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري معاصر لابن فورك ولا بد من التأمل والنظر في هذا المقام والله أعلم

(الفصل الثاني) اذا أطلق أهل السنة والجماعة ظمير ادبهم الاشاعرة والماتريدية قال الخليلي في حاشيته على شرح العقائد الاشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الامام أبي منصور وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كسئلة التكوين وغيرها اه وقال الكستلي في حاشيته عليه المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبو الحسن الأشعري أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة أي طريق النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة أي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العاصمي تلميذ أبي بكر الجوزياني صاحب أبي سليمان الجوزياني صاحب محمد بن الحسن صاحب الامام أبي حنيفة وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسئلة التكوين ومسئلة الاستمتاع والامتنان ومسئلة ايمان القائل والمحققين من الفريقين لا ينسب أحدهما الاخر الى البدعة والضلالة اه وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحانبل اعلم ان أهل السنة والجماعة كلهم قد انفقوا على معتقوا واحد فيما يجب ويجوز ويسمى وان اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك أو قبل ما هنا ذلك وبالجملة فهم بالاستقرار ثلاث طوائف الاول أهل الحديث وعمود مبادئهم الادلة السمعية أعني الكتاب والسنة والاجماع الثانية أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الاشاعرة والحنفية وشيخ الاشعرية أبو الحسن الأشعري وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي وهم متفقون في المبادئ العقائدية في كل مطالب

﴿ذكر البعث عن تحقيق ذلك﴾

قال التاج السبكي: سمعت الشيخ الإمام الوالد يقول ما قبلته عقيدة الطائري هو ما يعتقد الاسرى لاختلاف الافى ثلاث مسائل اهل قلت وكانت وفاة الطائري بعصر في سنة احدى وثلاثين وتلاخا فتفقوا معاصر لابي الحسن الاسرى وراى منصور المارودي ثم قال التاج السبكي وأما أعلم أن المالكية كلهم أشاعة لاسئنى أحبا والشافعية عليهم أشاعة لاسئنى الامن لحق منهم بعضهم أو اعتزل

من لا يعبأ الله به والخفية أكثرهم أشاعة أعني يعتقدون عقيدة الأشعرى لا يخرج منهم إلا من
لحق منهم بالمعتزلة والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعة لا يخرج منهم إلا من لحق بأهل التفسير
وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوي فوجدت
الامر على ما قال الشيخ الامام الوالد وعقيدة الطحاوي زعم انها التي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد
ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة منها
معنوي ستة مسائل والباقي لفظي وثلاثة الست المعنوية لا تمتنعني مخالفتهم - ثم لنا ولا نخالفهم منها
تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الأستاذ أبو منصور البغدادى وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غنى عن
التصریح لوضوحه ومن كلام الحافظ الذهبي الاصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعون
على ترك التكفير بعضهم بعضا يجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق قائم حين
اختلفت بهم مستشعرات الاهواء والطرق كفر بعضهم بعضا ورأى تبريه بمن خالفه فرضا قال التاج
السبكي ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جيبها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة ورضي الله عنهما ولكن
الكلام بتقدير الصحة وفي قضية فونية جعلت فيها هذه المسائل وضمت اليها مسائل اختلفت الاشاعة
فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصول القضية ودعواهم انهم أجمعون على السنة وقد وقع كثير من
الناس بحفظ هذه القضية لاسمها الحنفية وشرحها من أصحاب الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي
الطيب الشيرازي الشافعي وهو رجل مقیم في بلاد كيلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين
وسبع مائة وأقام بدارم حلقتي نحو عام ونصف ولم أر فيه جاء من العلم في هذا الزمان افضل منه ولا
أدنى وأما ذكر كرك قصدي في هذا المكان لتسفيد منها مسائل الخلاف وما اشغلت عليه

الورد خذك صبح من انسان * أم في الحدود شقائق النعمان
والسيف لحفل المسلسل من أجنان * فسطا كشمل مهند وسنان
بأنه مانعك لحاطك باطلا * وسدى تعالى الله عن بطلان
وكذلك علق لم يركب أي * عينا وودع دائر الجثمان
لكن ليسعد أوليتي مؤمن * أو كافر فبنو الوري صنفان
كذب ابن قاعلة بقول بصحة * الله جسم ليس كالجثمان
واعلم بان الحق ما كانت عليه * محاسبة المبعوث من عدنان
قد ترهبوا الرحمن عن شبه وقد * دانوا بمقتدياء في القرآن
ومضوا على خير وما عقدوا * بحال صفات الخالق للبان
وأنت على أعقابهم علماؤنا * غسروا غمارا يجتنبها الجاني
كالشافعي ومالك وكأحمد * وأبي حنيفة والرضي صفيان
وكشمل امحق داود وفرن * يقفو طرائقهم من الاعيان
وأبي أو الحسن الامام الأشعرى * نبينا للحق أي بيان
ومناضلا عليه أولئك الا * سلاف بالقربر والاثقان
فان يخالف ما لك والشافعي وأحمد بن محمد الشيباني
لكن توافق قولهم وزيد * حسنا وتحققا وفضل بيان
ومنها والكل معتقدون أن الهنا * متوحد فرد قدم داني * حتى علم قادر متكلم
عالم ولا يعني علوم كيان * بأن له سمع وبصار يرى جميع ما يجري من الانسان
إلى أن قال باصاح ان عقيدة النعمان * ن والأشعرى حقيقة الايمان

كلاهما والله صاحب سنة * جهدى نبي الله مقتديان * لاذا يدعد ذا ولاهذ اوان
تحب سواه وهمت في الحسان * من قال ان ابا حنيفة مدع * رأيا فذلك قائل الهذيان
أوطن ان الاشعري مدع * فلقد أساءه رياء بالخسران * كل امام مقتدى ذوسنة
كالسيف مسلولا على الشيطان * والحلف بينهما قليل أمر * سهل بلا مدع ولا كفران
فما يقل من المسائل عدة * ومهون عند تطاعن الاقران * ولقد بول خلافا مال
لفظ كالاستثناء في الايمان * وكنعمان السعد بضل أو * بشق ونعمة كافر وخوان

الاشعري يقول أنا مؤمن ان شاء الله وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقوا الاشعري يقول السعيد من كتب
في بيان أمه سعيدا والشي من كتب في بيان أمه شقيا لا تبدلان وأبو حنيفة يقول قد يكون سعيدا ثم
ينقلب والعباد بالله شقيا والعكس والاشعري يقول ليس على الكافر نعمتك ولا ما يتقلب فيه استدراج
وأبو حنيفة يقول عليه نعمة وواقفه من الاشاعة أو بكر الباقين فهو مع الحنيفة في هذه كما لا تردى
معنا في مسئلة الاستثناء ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عزيت الى الاشعري فيها انكار الرسالة بعد
الموت وهي من الكذب عليه وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك ثم ذكر مسئلة الرضا والارادة وقال
فاعلم ان المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما وعن الاشعري افتراهما وقيل ان أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد
فهو بابل ذلك مكذوب عليه فعلى هذا انقطع النزاع وانما الكلام بنقد رخصة الاتحاد عند موعدا أكثر
الاشاعة على ما يفرى الى أبي حنيفة من الافتراق منهم امام الحرمين وغيره آخوهم الشيخ جبي الدين
التوروي رحمه الله تعالى قال هما شئ واحد ولكن أنالا أختار ذلك والحق عندي انهما مظهران كاهو
منصوص الشيخ أبي الحسن ثم ذكر ما نسب الى الاشعري من عدم صحة ايمان المقلد وقد أنكر القشيري
ذلك في رسالته شكابة أهل السنة وقال انه مكذوب عليه ثم قال

وكذلك كسب الاشعري وانه * صعب ولكن قام بالبرهان

من لم يقل بالكسب عال الى اعتراف * له أو يقال الجبري الطغيان

كسب الاشعري كاهو مقرر في مكانه انه يضطر اليه من ينكر خلق الافعال وكون العبد مجبرا والازل
اعترافا والثاني جبر فكل أحد يشق واسطة لكن يعسر التعبير عنها وتداولها بالانزاع بين حركة
المرتعش والمختار وقد اضطر بالمحققون فيقرر بهذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار والثاني تحرر
لنا ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري آثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار
لكونه منطوق القرآن والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من اشعار بقدرة العبد والقاضي أبي بكر مذهب
يزيد على مذهب الاشعري فله رأى القوم ولامام الحرمين والنزاع ذهب يزيد على المذهبين جميعا
ويدون كل البتة من الاعتزال وليس هو هو ثم قال وقد عرفنا ان الشيخ الوالد كان يقول ان عقيدة
الطحاوي لم تشتمل الا على ثلاث ولكنا نحن جمعنا الثلاث الاخر من كلام القوم أو لانه ان الرب تعالى له
عندنا أن يعذب الطاغين ويثيب العاصين كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ولا جبر عليه فملكه
ولا اداء له ان فعله وعندهم يجب تعذيب العاصي واثابة المطيع ويتنعم العكس

ووجوب معرفة الله الاشعري * يقول ذلك بشرعة الديان

والعقل ليس بما كمل لكن له الا * دواك لاحكم على الحيوان

وقضوا بان العقل موجبها وفي * كتب الفروع لمصنوا وجهان

وبأن أوصاف الفاعل قدوة * ليست بمحاذاة على الحسد ثان

وبأن مكتوب المصاحف منزل * عين الكلام لمستزل القرآن

وبالبعث أنكر ذاهن بمدح فقد * ذهبت من التعادل مستلثان

هذه وسبب الإرادة قبلها * أمران فيما قال مكشوربان
وكا اتقى هذا ذلك عنهم هكذا * عنا اتقى بما يقال اثنتان
قالوا وليس يحاذر تكلف ما * لا يستطاع فني من الغيبان
وعليهما من أمهاتنا شيخ العرا * ق وجه الاسلام ذو الاثتان
(مسألة) تكلف ما لا يطاق واقفهم من أمهاتنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين وجه الاسلام
الغزالي وابن دقيق العيد .

قالوا وتنتفع الصغار من نبي صلى الله عليه وسلم عندنا قولان * والمنع مروي عن الاستاذ وال
قاضي عياض وهو ذو جحان * وبه أقول وكان مذهب والدي * رفعا لربيتهم عن نقصان
والاشعري امامنا لكننا * في ذا مخالفه بكل لسان
الأن قال هذا الامام وقيله القاضي قولان الباقية الحققة الزحان
وهما كبير الاشعرية وهو قال لبرأئ في الثمان الامكان * والشيخ والاستاذة لقمان في
عقد وفي أشباه مختلفان * وكذا ابن قورك الشهيد وجه الا * سلام حيا لالك والبثمان
وابن الخطيب وقوله ان الوجو * د يزيد وهو الاشعري الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو والسهمي واحد لاثنتان أو غيران
والاشعرية بينهم خلفا اذا * عدت مسائله على الانسان
بلغت مئة وكلهم ذو سنة * أخذت عن البعوث من عدنان
وكذا في أهل الرأي مع أهل الحد * يث في الاعتقاد الحق متفقان
ما ان يكفر بعضهم بضاولا * أزرى عليه وسلم بهوان
الا الذين يجزل عنهم فهم * فيه تمثت عنهم الفتتان
هذا الصواب فلا تظن غيره * وأعقد عليه بخصر وبنان

وهي طوية أودت منها القدر المذكور مع البيان الاجمالي وأما التفصيل في المسائل المختلف فيها بين
الفرق بين فاتها بلغت حسين مسئلة وسأذكرها في فصل مختص به وهذه القصيدة على وزن قصيدة لابن
زقيل رجل من الخنابلة وهي سنة آلاف بيت ورد فيها على الاشعري وغيره من أئمة السنن وجعلهم جهمة
نارة وكفلا أخرى وقدر عليها شيخ الاسلام النقي السبكي في كطب سماه السيف المصبل ونحن نورد منه
ما ذكر في مقدمته في الجبل النافعة المفيدة وما أطن ولده التاج أراد في قصيدته المذكورة
كتب ابن فاعله يقول بجهل * اقم جسم ليس كالجسمان

اللاشارة الى هذا الرجل وان لم يصرح به وهذا أول قصيدة ابن زقيل
ان كنت كاذبة الذي حدثني * فطيسك اثم الكاذب الفتان
جهنم بن صفوان وشيعته الاولى * جحدوا صفات الخلق الديان
بل عطاوا منه السموات العلى * والعرش أخلاوه من الرحان
والعبد عندهم فليس بفاعل * بل فعنه كتحرك الرحان

الى آخر ما قال وهذا نص الشيخ تقي الدين السبكي في شرحه على هذه القصيدة لا تشغل من العلوم الإجمالية
ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو وبأخذ هاهنا شيخ عالم العقيدة ويتبع علم
الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بين هوافساد العقيدة أو النظر في كلامه وليس على العقائد أعز
من تدوين علم الكلام والحكمة اليونانية وهما في الحقيقة علم واحد وهو العلم الإلهي لكن اليونان
طلبوه بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل وافتروا ثلاث فرق أحدها غلب عليها جانب العقل

ودم المعتزة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الامر ان عندها وهم الاشعرية
 وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة اما خطأ في بعضه واما سقوط هيبية والسلام من ذلك كله ما كان
 عليه الصلابة والتابعون وعموم الناس الباقيون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي رضى الله عنه
 ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاستغفار في اللغة وهو ما رفق السلامة ووفى الناس
 على ما كانوا عليه في زمن الصلابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جلة لكن حدثت بدع
 أو جبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن يزيغهم اقوال المبتدعين والفرقة
 الاشعرية هم المتوسطون في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنبلية وفضل لا الحنبلية
 وسائر الناس وأما المعتزة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدتهم بعض الخلفاء ثم اتخذوا
 وكفى الله تعالى شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزة هما المتقاومتان وهما غلبة المتكلمين
 من أهل الاسلام والاشعرية أعدلهما لانها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصريح وأما
 الحكمة اليونانية فالناس مكثفون شرها لان أهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها وجانبها للإسلام
 وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جهال يتسبون إلى أحد أو آخر مبرأ منهم وسبب تبنيهم اليه انه قام في
 دفع المعتزة وثبت في الحقنة رضى الله عنه ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا
 الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله تعالى وما زالوا من حين نبغوا مستذلين
 ليس لهم رأي ولا من يناظر وانما في كل وقت لهم نورث ويتعلقون ببعض اتباع الدول ويكنى الله تعالى
 شرهم وما تعلقوا بأحد الا وكانت عاقبته الى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وبغيرهم
 ولا سيما من بعض المحدثين الذين نقضت عقولهم أو غلب عليها من أصلهم فاعتقدوا انهم يقولون بالحدث
 ولقد كان أفضل المحدثين زمانه دمشق ابن عساكر يمنع من تحديثهم ولا يمكنهم محضر وولم يجلسه وكان
 ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الفلحة ثم جلى في أوائل المائة السابعة وجلبه فضل ذكاه
 واطلاح ولم يجد شيئا يجدي به وهو على مذهبه وهو جسر ومجرب لتقر برمذه به ويجدد أمور ابعدة
 فخصارته ياتزمها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان الله سبحانه وتعالى ما زال يفعلها ولان
 التسلسل ليس بمحال فيمكن أن يكون في مسائله وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم
 يقتصر على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال ان السفر زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال
 ان الطلاق الثلاث لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنت لا يقع عليه طلاق واتفق العلماء على حسمه
 الحبس الطويل نجسه السلطان ومنعه من الكتابة في الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات في الحبس
 ثم حدثت من أمثاله من يشبه عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك إلى الناس سرا أو بكتفه جهراف الضرر
 بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر فيها عقائده وعقائد غيره وزعم
 بحله ان عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنف في علم الكلام الذي ينهى العلماء
 من النظر فيه لو كان حقا وفي تقرر بعقائده الباطلة فيه وبرع ما وزادة على ذلك وهي حل العوام
 على تكفير كل من سواه وسوى طائفته بهذه ثلاثة أمور هي نجاس ما قصته هذه القصيدة والاول من
 الثلاثة حرام لان النهي عن علم الكلام ان كان نهى تنزيه فبما دعوا الحاجة الى الرد على المبتدعة فيه
 فهو نهى تحريم فيما لا يدعو الحاجة اليه فكيف فيما هو باطل والثاني من العلماء مختلفون في التكفير
 به ولم ينته الى هذا الحد أجمع هذه المبالغة في بقاء الخلاف فيه ونظر وأما الثالث فعن نعلم النظم ان
 هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقتهم من الحنابلة مسلمون وليسوا بكافرين
 فاقول بأن جمعهم كفار وحل الناس على ذلك كيف لا يكون كفرا وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا قال
 المسلم لاحبة يا كافر فقد بها أحد هما ولضرورة أوجب بأن بعض من كفرهم مسلم والحديث

اقتضى على يوه بها أحدهما فيكون القائل هو الذي باعها ثم سكر ودامام الحرم على السعري وأطلق في العبارة وقد اقتصرنا على القدر المذكور لأنني لست بصدد بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم وله محل غير هذا وإنما علم

المطلب الثالث في تفصيل ما أجلي آتفان من ذكر المسائل المختلف فيها بين الأشاعرة والماتريدية ليكون المطالع لها على بصيرة. أعلم أنه تقدم النقل عن التقي السبكي أن الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل فيما استنبطه من عقيدة أبي بصير: الأول ما في جعفر الطحاوي وزاد له نتائج ثلاثة أخرى استقر جهان كتاب الماتريدية وزاد غيره سبعة أخرى وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الحنفي في كتابه نظم الفرائد وجع الفوائد أربعين مسألة بمراسيها ومجملها أو طال الكلام فيها جدا وكذا العلامة ملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر وذكر العلامة في الباشي في كتابه إشارات الأرام من عبارات الإمام حسين مسئلة ولتقتصر على إيراد عبارته لاختصارها وجعلها المشتت من الأقوال قال رحمه الله تعالى: فمن الخلافات بين جمهور الماتريدية والأشاعرة الوجود والوجود عين الذات في التحقيق واختاره الأشعرى خلافا لهم والاسم إذا أورد به المدلول عين المسمى ولا ينقسم كالصفات إلى ماهويين وإلى ماهويين وإلى مالمس هو ولا غيره واختاره كثير منهم و يعرف الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كقولي المنازع للامدنى وصفاته لأفعالها لوجه الصفات ذاتة هي التكوين أي مبدأ الانحياز من العدم إلى الوجود وليس عين المكون واختاره الحارث المحاسبي كما في معالم السنن للضحاكي والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلاني والاسناذ وكثير منهم والجمع بلا ملحوظة صفة غير العلم وكذا البصر واختاره أمام الحرم والرازي وكثير منهم وليس إدراك السم والذوق والشم صفة غير العلم في شأنه تعالى وليس إحساس الشيء بأحدى الحواس الخمس عليه بل آتة والعقل ليس علميا بعض الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بغير العقل في مدة الاستدلال معرفة وجده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم ودلالة المجردة على صدق الرسول ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لآمر البيعة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق النعم والعقاب على التكذيب عنده أجلا عقليا أي يعلم بحكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة كقولي التوضيح وغيره لأعياب العقل للحسن والقبح ولا مطلقا كإعتازه المعترضة أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرى واختار ذلك الإمام الغزال الشافعي والصيرفي والجلبي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدمهم كما في القواطع للإمام أبي الخضر السمعاني والشافعي والكشف الكبير وهو مختار الإمام القلانسي كقولي التبصرة البغدادية ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنة أو فحشة السقوط كوجوب الإيمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون والقبح والحسن بمعنى الأمر والنهي لحكمة الأمر التام والحق بمعنى كون الفعل بحيث يترك بالعقل أشبهه على عاقبة جيدة والقبح بمعنى كونه يترك بعدم أشبهه على ذلك لما يتصور أن يفعل الله تعالى لكنه حكمته لا يفعل ذلك كقولي التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو حسن أجماعا يستحيل عقلا تصافه تعالى بالجزور ولا ينبغي فلا يجوز تعذيب المذنب ولا العفو عن الكفر عقلا لنافته للحكمة فيعزم العقل بعدم جواز كقولي التزبيلات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو التمرط واختاره الاستاذ أبو إسحق الأصفهاني كقولي التبصرة وأبو حامد الأصفهاني كقولي شرح ابن السبكي العقيدة أبي منصور وأفعاله تعالى معاملة بالمصالح والحكم تفضلا على العبادة فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الصلح واختاره صاحب إقامه صفاتها هم كقولي كشف العلل ولا تؤزل المشابهات ويقض أمرها إلى الله تعالى مع التسوية عن إرادة ظواهرها واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والحارث المحاسبي والقطاني والقلانسي كقولي التبصرة البغدادية ولا يصح الكلام النفس

بل الحال عليه واختاره الأستاذ ومن تبعه كآلئ التبرية لأبي الحسين النسفي والنسفي ما ذكره الله عز وجل
 في الأزل بلا صوت ولا حرف كآلئ الإرشاد للأمام أبي الحسن الرستغني وهو مذهب السلف كآلئ نهاية
 الأقدام وهو اخبار في الأزل واختاره الأشعري كآلئ المناجغ وكثير من الأشاعرة كآلئ الصائغ والرويا
 نوع ماهدة الروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهد بآله كآلئ التأويلات الماتريديّة والتبشير
 واختاره مالك والشافعي والأستاذ والغزالي والدليل النقل ضد اليقين عند توارده الأدلة على معنى واحد
 بطرق متعددة وقرائن متضمة واختاره صاحب الأبطال والمقاصد وكثير من المتقدمين والمجتهدين
 الاستعداد لامتلاك الإرادة فلا يتعلق بغير الملائمة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة للضد على البديل
 واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي كآلئ التبرية البغدادية وكثير منهم كآلئ شرح المواقف
 واختاره المحدث مؤلفا لقرنات المؤثرات في محلهن وهو الكسب لمقارنة الاختيار بلا تأثير أصلا واختاره
 الباقلاني كآلئ المواقف وهو مذهب السلف كآلئ المنطوق للتحقق المرفوعي واختاره الأستاذ أبو إسحق
 الأسفرايني وإمام الحرمين في قوله الاختيار اختيار مؤثر في المراد يعملونه قدرة الله تعالى ولا تتجمع القدرتان
 المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم غائل القدرتين لأن الممانعة بالمساواة من وجه يقوي التمانع ثلاث فمه وان
 لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الاعيان أي التصديق بالحق الجزم واختاره إمام الحرمين
 والرازي والأندلسي والنووي كآلئ شرح السبكي وغيره وليس مستحكما متفاوت الأفراد قوة وضعافاته
 في التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفس المعترف في الاعيان كآلئ التعديل والمساواة
 على ما اختاره الأشعري في رواية الباقلاني وكثير منهم كآلئ المساواة وغيره المتفاوت في العصر الأزل بزيادة
 المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الأشراف واستدامة الثمرات ويعتمد ايمان الثاني عن العمران
 تقليد القصور واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطاني والحامسي والكرايسي والقلاسي كآلئ التبرية
 البغدادية ولا استئناف الاعيان وجود اعتبار الحال لاعامه الشكول باعتبار المسأل واختاره الباقلاني
 وابن بجهد كآلئ التبرية البغدادية والشقي في الحال قد يسعد واختاره الباقلاني كآلئ شرح السبكي وبين
 الكافر في الدنيا لكونها نعمة في الحال وتقبل قوبة اليأس واختاره كثير منهم كآلئ شرح المقاصد
 والانبيا معصومون عن الصغار قصدا وعن الكافر قطعاً واختاره الأستاذ قاله النووي وهو مذهب
 المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهدين يخطئ ويصيب
 والحق عند الله واحد واختاره الحامسي والقطاني والأستاذ أبو إسحق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم
 كآلئ الكشف الكبير ونص إمامة الفضول واختاره الباقلاني وكثير منهم كآلئ المواقف والموت يحصل
 الخروج للروح والأرواح لا قطع البقاء فهو وجودي كآلئ التبرية النافية واختاره القلاسي كآلئ
 التبرية البغدادية والأعراض لا تعداد واختاره القلاسي وهو أحد الروايتين عن الأشعري كآلئ المواقف
 فهذه خمسة مسائل خلافتي في التفويض الكلامية ذهب اليه جمهور مائة منهم في جمهور
 الأشاعرة كل ذلك مأخوذ من كلام الأمام أبي حنيفة ومستنداهن امن الصبابة أو الإشارة أو الأملالة
 أو القضاء أو مفهوم المخالفة فانه يعتبر كآلئ في الرواية والله أعلم

❦ (الفصل الرابع) ❦ هذه المسائل التي تلقاها الأمامان الأشعري والماتريدي هي أصول الأئمة جميعهم
 الله تعالى فالأشعري بنى كتبه على مسائل من مذهب الأمامين مالك والشافعي أخذ ذلك بواسطة فأيدها
 وهذبها الماتريدي كذلك أخذها من نصوص الأمام أبي حنيفة وهي في خمسة كتب الفقه الأكبر والسلسلة
 والفقه البسيط وكتاب العلم والتعلم والوصية نسبت إلى الأمام واختلف في ذلك كثير انهم من ينكرونه
 إلى الأمام بدلالة ما فيها ليست من فقههم من ينسبها إلى محمد بن يوسف البخاري المكنى بأبي حنيفة وهذا
 قول المعتزلة لما فيها من إبطال نصوصهم الزائدة وأدعائهم كون الأمام منهم كآلئ المناقب الكردية وهذا

كذب منهم على الامام فانه ربه الله عنه وصاحبه اول من تكلم في اصول الدين واتقوا ما اطلع المراهين
على رأس المائة الاولى في التبصرة البغدادية اول متكلمي أهل السنة من الفقهاء اوشحنة ألف فيه
الفتحة الاكبر والرسالة في نصرة أهل السنة وقدنا طرفة الخوارج والشعة والقذوبة والذهرية وكانت
دعائهم بالبصرة فسافر اليها نيفا وعشرين مرة وقضيه بالادلة الباهرة وبلغ في السلام الى انه كان المشار
اليه بين الامام واقنق به تلامذته الاعلام اه في مناقب الكردي عن خالد بن زيد العمري انه كان أبو
حنيفة أبو يوسف ومحمد وزفر وحاجدين أي حنيفة قد صهروا بالكلام اناس أي الزوا المخالفين
وهم اثثة العلم وعن الامام أبي عبد الله الصبري ان الامام أبي حنيفة كان متكلم هذه الامم في زمانه وقضيه
في الحلال والحرام وقد علم مما تقدم ان هذه الكتب من تأليف الامام نفسه والصحيح ان هذه المسائل
المذكورة في هذه الكتب من أمالي الامام التي أملاها على أصحابه كما دأب أبو يوسف وأبي مطيع الحكم
ابن عبد الله البجلي وأبي مقاتل خص بن مسلم السمرقندي فتم الذين قاموا بجمعها وتلقاها عنهم جماعة
من الأئمة كسهميل بن جناد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن جماعة ونصير بن يحيى البجلي وشداد بن
الحكم وغيرهم الى ان وصلت بالاسناد الصحيح الى الامام أبي منصور الماتريدي في عزاهن الى الامام مع
لكون تلك المسائل من أماله ومن عزاهن الى أبي مطيع البجلي وغيره ممن هو في طبقة أو ممن هو بعدهم
صم لكونها من جمعه وتظهر ذلك المسند المنسوب للامام الشافعي فانه من تخرج أبي عمر ومحمد بن جسطر
ابن محمد بن مطر النيسابوري والابن العباس الاصم من أصول الشافعي ونحن نذكر لك من نقل من هذه
الكتب واعتمد عليها في ذلك نثر الاسلام على بن محمد الزبدي قد ذكر في أول أصوله جلة من الفقهاء الاكبر
وطالب العلم والرسالة وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كل من شروح الكافي لحسام الدين
السفناقي والشامل للقرام الاتقائي والشافعي لجلال الدين الكولاني وبيان الاصول للقرام السكاكي
والبرهان للبخاري والكشف لعلاء الدين البخاري والتقرير لاسكن الدين الباري وذكر في الرسالة بقلمها
في أوخر خزنة الاسكن للهمداني وذكرها الامام الناطقي في الاجناس وذكر كثير من مسائل كتابها العالم
في المناقب للامام نجم الدين النسفي والخوازمي والكشف لابي محمد الحارثي الحافظ وبعضها في كتاب أهل
الكتاب في المحيط للبرهاني وذكر بعض مسائل الفتحة الاكبر شيخ الاسلام محمد بن الياس في فتاوه ورواين
الهمام في المسامرة وذكر بعض مسائل الفتحة الاكبر شيخ الاسلام أبو المعين النسفي في التبصرة في فضل التقليد
وغيره وفور الدين الجنائزي في الكفاية في فصل التنزيه وحافظ الدين النسفي في الاضواء شرح العمدة
وكشف النور والناطقي في الاجناس والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وأبو شعاع الناصري
في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي وأبو الحسن محمود القزويني في شرحها أيضا وشرح الفقيه
عطاء بن علي الجوزجاني شرحا نفيسا وذكر في الوصية بقلمها الامام صارم المصري في نظم الجمان ومن
المتأثرين القاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية والقاضي أو الفضل بن محمد بن النهضة الحلبي في
أوائل شرح الهداية وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في المسامرة وشرحها الشيخ أسكن الدين الباري
تفقد ذكر خلا من مسائل الكتب الخمسة متوقلا عنها في نحو ثلاثين كتابا من كتب الأئمة وهذا القدر كاف
في تلخيص الامم بالقبول والله أعلم

﴿النصل الخامس﴾ قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادئ ومساائل
اذ هما تنوعت العلوم وتمايزت في المفهوم ثم من المعلوم ان الناظرين في هذا الشأن أعني علم التوحيد
والباحثين عنه على قسمين ففهم من نظر نظرا عاما في المعلوم من حيث هو معلوم وان كان المقصود أولا
بالفئات العلم الواجب الوجود ومنهم من تفرقت نظرًا لخاصة ذلك فيما يجب لله ويسقبل عليه ويمرؤا الله
وما يوصل الي ذلك اجالا وتضيلا والعلم الحاصل من الاول هو المسمى بعلم الكلام والثاني يسمى بعلم العقائد

وهذا مندرج تحت الأول اندراج الاختصاص تحت الاعم ولذلك كانت المطالب التي تحصل من الاول أكثر
 لتسريها لتسري الواجب وأحوال الممكن ولذلك حدد هذا العلم بأنه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال
 الممكنات من حيث المبدأ أو المبادئ بعمق قصد التصديق وأما الثاني فلا يحصل منه إلا ما عدا ما باعتقاده فمما كما
 في هذه العقيدة يعني عقيدة ابن الحارث والنسفة والعم وغيره ويدل على هذا ما انصرف عليه من ينكر
 طريق الكلام كجمله طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث أقصر وعلى حصول العقائد من غير نظر
 في العالم بنظر المتكلم بل أقصر وعلى المبادئ السبعين ما قرن من المبادئ العقلية ولذلك حدد هذا العلم بأنه
 العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو وحيداني فحين قاطع يخرج التقليد وعقلي
 يدخل المتكلم وحسب يدخل المحدث ووحيداني يدخل الصوفي وما حله المحقق سعد الدين الكلام حيث
 قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها البينة فحده باعتبار المقصود منها لا فهو مشكل لا يمكن
 ورود منه الجسيع وإذا تقرر هذا فنقول لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم أي علم العقائد وسأله ومبادئه
 معرفة موضوع الكلام وسأله ومبادئه فلا بد من التعرض لذلك بخصوصه فموضوع علم العقائد ذات
 الواجب إذ لا ينظر في علم العقائد يصح عن لواحق الواجب الذاتية أي صفاته وأفعاله وكل ما يصح في علم
 عن لواحقه الذاتية فهو موضوع علم العلم لا يقال موضوع العلم لا يبين وجوده في ذلك العلم بل في علم آخر
 ومن المعام أن العلم بوجود الصانع يشين في هذا العلم فكيف يكون هذا الموضوع لا يقول فنعلم أن موضوع
 كل علم انشائيين وجوده في غيره ولأن سلب ذلك فنعلم أن صانع العالم يشين وجوده في هذا العلم بل وجوده
 بدسجى والمذكور انما هو على جهة التبيين قال تعالى في آياته شك وهذا قال جماعة من المحققين كابن
 النباط في مراسبه وأنه بين في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كانه ينطلي وأما سألته
 فشكل كمال الشرح العلم به إيماناً والجهل به كفراً وابتداعاً وأما مبادئه فالقواعد العقلية والجمعية
 والأدراكات الوجدانية والحسية

● (الفصل السادس) اعلم انه قد اصطلح أهل هذا الفن على ألفاظ فصيحة في بادئ العلم من
 تعلم اولئك كرهنا مشاهيرها فنما العالم وهو ما نصب على العلم بصانعاً مأخوذاً من العلم بمعنى العلامة فمن
 ثم تعددت العوالم فقال عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم كاتبه عليه صاحب الكشف ولما
 كان منشأ التسمية في الجسيع العلامة وكانت في مجموع العوالم أجيالاً وأوضاعاً فخص المتكلمون العالم بحملته
 بما سوى واجب الوجود تقليداً واقتصاراً لأنه تعالى يعمل به من حيث أسماءه وصفاته وينقسم العالم
 أيضاً على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض وصغير وهو الانسان لأنه مخلوق على هيئة
 العالم الكبير وأوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير ومنها الجوهر وهو يمكن قائم بنفسه هذا عند
 المتكلمين وينقسم الى قسمين فرد وهو ما لا ينقسم حساً ولا وهماً ولا عقلاً وجسم وأقل ما تركب منه
 الجسم جوهران وقيل الجوهر ماهية اذا وجدت في الاصلان كانت في موضوع وهو مقصور في خمسة
 هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل لأنه اما ان يكون مجرداً أو لا ولا الأول ما لا يتعلق بالبدن تعلق تدبير
 وتصرف أو يتعلق بالأول والعقل والثاني النفس وغير الجردا ما مركب أولاً والأول الجسم والثاني اما حال
 أو حال الأول الصورة والثاني الهيولى وتسمى الحقيقة فالجوهر ينقسم الى بسيط وركب كالقول
 والنفس المركبة والى بسيط جسماني كالناصر والى مركب في العقل دون الخارج كالحلقات الجوهرية
 المركبة من الجنس والفصل والى مركب منها كالوحدات والممكن ما لا يتقضى وجوداً ولا عدماً لقائه
 والممكن بالثبات ما يتقضى لقائه عدمه والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع في تحيزه لقبض
 شيء آخر وقد يقال القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن حمل قومه ومنها العرض وهو مقابل الجوهر وهو
 الممكن القائم بغيره ومعنى القائم بالغير هو ان يكون تابعاً في تحيزه لغيره ومن ثم امتنع فيلم العرض

بالعرض عند المحكم وقد يقال القيام بالغیر هو الاختصاص الناعت وهذا التعريف أولى لشبهة قيام
 الصفات الازلية دون الأول اذ هو مختص بالحدث الجسماني والعرض ينقسم عند المتكلمين الى أحد
 وعشرين نوعاً وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربع وعشرين على خلاف في ذلك وراجع في محله
 * (الفصل السابع) * اعلم ان الكتب الموضوعة في هذا الفن الذي هو علم العقائد على قسمين منهم من
 يتناولها من ذكر الأدلة بالكلية كالمفصل النسفي وابن الحالج والمصنف في هذه العقيدة المختصرة المذكورة
 هنا وكذا في الاربعين له والعز بن عبد السلام وغيرهم ومنهم من يقتضبا الأدلة اقتضاباً كالمفصل امام الحرمين
 في الهم وابن القشيري في التذكرة الشريفة والمصنف في الرسالة القدسية وهي التي بعد هذه المختصرة
 وغيرهم والاولون ذكروا المقتضيات وأعمالها من الأدلة ونحوها على انه لا بد من تحصيلها بالقاطع وتركها
 قابلة للجميع حتى يمكن تبينها بأي طريق من الطرق الثلاثة التي هي طريقة أهل الحديث وطريقة
 أهل النظر الشاملة للاشارة والماتريدي وطريقة أهل التصوف وهذه العقيدة المختصرة التي قدمها
 المصنف في هذا الكتاب وأهمل فيها الأدلة بالكلية تعريفاً بذلك فلتشرعها على الطرق الثلاث بحسب
 الامكان ولكن قلنا ان الوجدان الالهي حصول العلم به قاصر على واحد فلا يمكن تعليمه ولكن تبينه
 عليه لمن كان له قلب وألقى السمع وهو شهيد ومن أجل ان هذه العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة
 تقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولا تعرض لخلاف غيرهم اذ هم خارجون عن الجماعة ولان
 ذكرهم يتعمق المقصود يشوش على المقصود به تمت المقدمة بما فيها ولترجع الى المقصود من كلام المصنف
 ونقول قال المصنف في القاسم بن عساكر في كتاب التبيين سمعت الشيخ الفقيه الامام سعد بن علي بن أبي
 التماس بن أبي هريرة الاسفرائيني الصوفي الشافعي يمدح في قال سمعت الامام الواحد زين القراء جمال
 الحرم ابا الفتح صاحب نجا بن علم الساري يكتسبها الله تعالى يقول دخلت المسجد الحرام يوم الاحد فها
 بين الطهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمسائة وكان في نوع تكسر ودوران رأس
 بحيث اني لا أقدر ان أقف وأجلس لشدة ما في فكنت أطلب موضعاً أسترج فيه ساعة على جنبي فقرأت
 باب بيت الجماعة في باب الرامشي عند باب العروة مفتوحاً قصدته ودخلت فيه ووقعت على جنبي الايمن
 بهذا الكعبة المشرفة مفترساً يدى تحت خدي لكيلا يأخذني النوم فتنبض طهارتي فاذا رجل من أهل
 البعثة معروف به جاءه ونسرم صلاه على باب ذلك البيت وأخرجني لي من جيبه لأنه كان من الجذوة عامه
 فكبته فقبله ووضع بين يديه وصلى صلاة طويلاً من سلاطيه فيها على عاذتهم وكان يسجد على ذلك الوج
 في كل مرة واذا فرغ من صلاته سجد عليه وألحاح فيه وكان يعمل شدة من الجانبين عليه وينصرف في
 الدعاء ثم وضع رأسه وقبلة ووضعته على عينيه ثم قبله فنانا وأدخله في جيبه كما كان قال الخمار رأيت ذلك
 كرهته واستوحشت ذلك وقلت في نفسي ليت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا فيا بيننا لخيرتهم
 بسوصنعهم وما هم عليه من البعثة ومع هذا التفكير كنت أطرء النوم من نفسي كي لا يأخذني فتفسد
 طهارتي فبينما أنا كذلك اذ طرأ على النعاس وغلبني فكمأني بين النعاسة والنوم فقرأت عروة واسعة
 فيها من كثير من واقفون وفي كل واحد منهم كلب يخلد تخلق كلهم على شخص فسألت الناس عن
 حالهم وعن في الحلقة قالوا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو هؤلاء أصحاب المذاهب يريدون ان يقرروا
 مذهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصنعوها عليه قال فبينما أنا تفكر في
 القوم اذ جاء واحد من أهل الحلقة ويده كلب خيل ان هذا هو الشافعي رضي الله عنه فقبل في وسط
 الحلقة وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم قال فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في جلاله وجماله متلبساً
 بالثياب البيض المنسوجة النظيفة من العسامة والقمص وسائر الثياب على رءى أهل التصوف فرد
 عليه الجواب ورحب به وقرأ الشافعي بين يديه وقرأ من الكتاب مذهب واعتقاده عليه وبعد ذلك

جاء شخص آخر قبل هو أبو حنيفة رضي الله عنه وبيده كتاب خسلم وقد تحجب الشافعي وقرأ من الكتاب مذهبه واعتاده ثم أتى بعده كل صاحب مذهب إلى أن لم يبق إلا القليل وكل من يقرأ يعتقد بحجب الآخر فخلوا فرغوا إذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كتاب يس غير مجلدة فيها ذكر عقائدهم الباطلة وهم أن يدخل الحلقة يقرأها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج إليه واحد من كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوجه وأخذ التكرار يس من يده ورمى بها إلى خارج الحلقة وطرده وأهانه قال فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شئ تقدمت قليلا وكان في يدي كتاب مجلد فناديت وقلت يا رسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإيش قلت يا رسول الله هو قواعد العقائد الذي صنعه الغزالي فأذنت لي في القراءة قال ففعلت وابتدأت (بسم الله الرحمن الرحيم)

(كتاب قواعد العقائد - وفيه أربعة فصول)

*(الفصل الأول - في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلتي الشهادة التي هي أحد مباني الإسلام فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد) وكذا أنه قرأ النسخة والعقيدة حتى وصل إلى قول الغزالي في العقيدة وأنه تعالى بعث النبي الأبي محمدا صلى الله عليه وسلم إلى كافة العرب والجم والأسي والجن قال فلما بلغت إلى هذا رأيت البياضة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم قال فالتفت إلي وقال أين الغزالي فأذا بالغزالي كأنه واقف على الحلقة بين يديه فقال ها أنا ذا يا رسول الله وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه الجواب وناول به العزرة والغزالي يقبل يده ويضع خديه عليها تبركاه وبه العزرة المباركة ثم بعد قال فقرأت رسول الله صلى الله عليه وسلم أذكر استبشارا بقرعة أحد مثل ما كان يقرأه عليه قواعد العقائد ثم انتهت من النوم وعلى عيني أثر البصم مما رأيت من تلك الأحوال والشاهدات والكرامات فإنها كانت نعمة جسمة من الله تعالى سميت في آخر الزمان مع كثرة الأهواء فنسأل الله تعالى أن يثبتنا على عقيدة أهل الحق صلى الله عليه وسلم سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم أنه قوله في ترجمة أي بيان مفيدة وهي فضيلة من العقد هو الرابطة لئلا ثم نقل لتصميم القلب على ادراكه تصوري أو تصديقي والمراد بالعقيدة هنا هو ما بين الإنسان به واعتقد كذا اعتقد عليه قلبه وضميره وأهل السنة تقدم المراد بهم وأصل السنة الطريقة والمراد هنا طائفة بقرعة صلى الله عليه وسلم خاصة وكلنا الشهادة هي لآله الأله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي أحد مباني الإسلام إشارة إلى حديث بني الإسلام على خمس فذكر شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وقد تقدم الحديث ومابقه مفصلا في كتاب العلم وإنما أقصر على هاتين الكلمتين لاشتمالهما على جميع مسائل التوحيد كما أشاره النسوسي وغيره وتفصيل ذلك أن معنى لا إله إلا الله لا يستغنى عن كل ما سواه ومقتضى اليه كل ما عداه إلا الله ومعنى الألوهية استغناء الله عن كل ما سواه واعتقاد كل ما عدا الله أنه قد فعل تحت الاستغناء ثمانية عشر ون عقيدة الوجود والقدم والبقاء والخالق للعوادث والقيام بالنفس وجوب السمع والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه جميعا بصيرا متكاملا وتزعم عن الغرض في أفعاله وأحكامه وعن وجوب شئ عليه فعلا وتركه وعن كون شئ من الممكنات يؤثر بقوة أودعها الله فيه واندادها فجعلها ثمانية وعشرون عقيدة ودخل تحت الاعتقاد اثنتان وعشرون عقيدة بالحياة وعجم القدرة والأرادة والعلم ولوازمها وهي كونه خيا وقادرا ومريدا وعالما والوحدانية وحدوث العلم بأسره وإن لا تأثير لشئ من الكائنات في أثرنا بالطبع واندادها فجعلها اثنتان وعشرون عقيدة ودخل تحت قولنا بمحمد رسول الله اثنتا عشرة عقيدة وجوب الصدق للرسول والأنبياء والإمامة والتبليغ واندادها واليمان بآثار الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع

*(بسم الله الرحمن الرحيم)
*(كتاب قواعد العقائد
وفيه أربعة فصول)
*(الفصل الأول) في ترجمة
عقيدة أهل السنة في كلتي
الشهادة التي هي أحد
مباني الإسلام فنقول
وبالله التوفيق الحمد لله
المبدئ المعيد الفعال لما
يريد

الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها فقد ظهر لك أن قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله تتضمن اثنتين وستين عقيدة منها تسعون عقيدة تحتلاله الله واثنان عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله كذا أملاه شيخ مشايخنا الشيخ علي الطولوني المجلد من تفرج رشفه سبدي على الجزأين الغري في الحق رحه الله تعالى قوله والله التوفيق قال أبو البقاء هو الهداية الى الوقف الشئ وقدره وما واقعته وقال غيره هو جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ورضاه وقوله المبدئ المعبد قال المصنف في شرح أسماء الله الحسنى معناه الموجد لكن الابتعاد اذا لم يكن مسبوقا بخلق سبي ابداء واذا كان مسبوقا بخله سبي اعاده والله تعالى بدأ خلق الناس ثم هو الذي يحضرهم والاشياء كلها منه بدت واليه تعود وبه بدت وبه تعود اه وقال أبو منصور البغدادي أجمع المسلول على أن الله عز وجل هو المبدئ المعبد يبدأ الخلق ثم يعيده واختلفوا في تأويل ذلك فقال الجهر وبدأ الخلق بايجاده أولا على غير مثال سبق ويعيده بعد اثنائه اما كان قبل الفناء ومنهم من قال يبدأ الابدان وبعدها تارة بعد تارة فتركها للصحة الفعل لما يريد أى لا يتنوع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره وقال الفاعل معناه يفعل ما يريد على ما اراد لا يعترض عليه أحد ولا يغلبه غالب فدخل أوليائه الجنة لا يمنعه مانع ويدخل أعداءه النار لا ينصرهم منه ناصر وفعل الصلة على ما يشاء الى أن يجازيهم ويعالج بعضهم بالعقوبة اذا شاء فهو يفعل ما يريد (ذى العرش) أى خالقه ومالكه والعرش الجسم المحيط بأسرار الاجسام سمي به لارتفاعه وقيل هو الملك الاعلى والكرسى قلأ الكواكب وود في الحديث ما للمعونات السبع والارضون السبع في جنب الكرسي الاكلية لملقة في أرض فلا والكرسي عند العرش كذلك وقال الراغب عرش الله مما لا يعلم البشر الا بالاسم وقال غيره العرش في الاصل سر الملك فغيره عن ملكوت وبنانا لانه ملك الملك واليه يشير قول البضاوي وقيل المراد بالعرش الملك (المعبد) يحتمل أن يكون صفة للعرش ومجسده هاد وظلمه أو صفة لله تعالى أى العظيم في ذاته وصفاته فانه واجب الوجود قائم بالقدر والحكمة ونقل مكي عن بعض انكار أن يكون المعبد نعنا للعرش لانه من صفات الله وهو منوع فان العرش قد وصف بالكرام في آخر المؤمنين (والبطش الشديد) معطوف على ما قبله والبطش أخذ بصف وصوره ومعنى شدة بطشه مضاعفة عنقه وهكذا فسر قوله تعالى ان بطش ربنا لشديد فقال مضاعف عنقه وقال السمين ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التردد في العقو وقوله ان بطش ربنا لشديد تنبيه على انه سريع الانتقام كما صرح به في غير موضع ولم يكف ان ذكره بلفظ البطش حتى وصفه بالشدة وفي هذه الجمل اشارة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانه تعالى لا يجب عليه شئ لانه الله على أنه يفعل ما يريد (الهادي) أى المرشد فيقال هداة هداية اذا أرشد (سفرة العبيد) أى خلاصتهم اسم من الاصطفاة وهو الاختيار والعبيد جمع العبد (الى المنهج) بفتح الميم وسكون النون بالطريق الواضح وكذلك المنهاج والتمج وقد نهج الطريق من حد منع هو بوضع واسناب وانتهج بالالف منه (الزبد) أى المستقيم الصالح (والسلك السديد) من السداد وهو كل ما يسد به الخلل والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع الى معنى الرشيد (المنعم عليهم) أى على العبيد (بعد شهادة التوحيد) الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وقد يعبر بها عن الاقرار والبيان والحكم والاعلام والتوحيد مصدر وحد اذا وقع نسبة الواحد الى موضوعه (بحرارة) أى حلفا وصيانة (عقائدهم) التي عقدوا عليها القلوب والضمائر (عن ظلمات) أى شبهات (التشكيك والترديد) أى ايقاع الشك والتردد فيها وتعميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والتصدق على علم ان كان حتما ومطابقا عن موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان مطابق لغیر موجب ونفي تقليدا وظن ان لم يجزم بها وكان راجحا (السائق لهم) بمعنى عنايتهم (الى اتباع) طريقته (رسوله) وحبيبه (المصطفى)

اذى لعرش المعبد والبطش الشديد الهادي سفرة العبيد الى المنهج الرشيد والسلك السديد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحرارة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والتردد السالك بهم الى اتباع رسوله المصطفى

الختار صلى الله عليه وسلم (واقفاه) أي تبايع (أنا رصيه) جمع صاحب كركب ورا كبرهم الذين
 تشرفوا بمشاهدة وجهه وتلقى الأحكام عنه (الأكرمين المكرمين) أي المظلمين المجلين المظلمين
 (بأنبياء) الإلهي (والنسيدي) أي موافقة الصواب (المجئلي لهم) أي الظاهر لهم ومنعوله تعالى فلما
 تحلى به أي ظهر أمره (في ذاته) أي نفسه وعينه وهذا اللفظ ليس من كلام العرب إنما يستعمله
 المتكلمون فيقولون ذات الشيء بامتناع الذي ذكرناه ويستعملونه مفردا ومضافا لظاهر نازع ومضمر
 أخرى وينكروه مقطوعا عن الإضافة ومعرفة ومعرفا بال فيقولون ذاتك وذات من الذوات فيجرونه
 مجرى النفس نه عليه الرأغب (وأفعاله) الإبداعية (بمحاسن أو صفات) جمع وصفه والنفست مراد فان
 وبصنوعهم جعل البنت أنص منهن فلا يقال نعت الأفعيا هو محقق بخلاف الوصف والظاهر الأزل
 والمحاسن جمع حسن على غير قياس (التي لا يدركها) ادركا كما ينبغي ويليق (الامن) كان له قاب
 واع من مثيل للثاني أسرار تلك المحاسن بالانكشاف ثم (التي السمع) وأسنى (وهو شهيد) سائر القلوب في هذا
 السباق ومن صريح إلى أنه لا يحيط بخلق حق حقيقة ذات الخالق الإباحية والبهشة وأما اتع المعرفة
 والأدراك فأنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته وكل يعلى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب
 انما هو في معرفة الاسماء والصفات فتأمل (المعرف اياهم في ذاته) تهريفا لا يشوبه شك ولا تردد
 (أنه) جل وعز (واحد) أكثر العلماء أن الواحد والاحد بمعنى واحد وقال الأزهري الفرق بين الواحد
 والاحد في صفاته تعالى أن الاحد بنى لثني ما ذكر معه العدد والواحد اسم لفتح العدد وتقولعا تأتي
 منهم واحد واثني منهم واحد والواحد بنى لقطع التظهير وعوز المثل وقال بعضهم الواحد حقيقة
 هو الشيء الذي لا جزء له أثبت ثم يطلق في كل موجود حتى أنه ما من عدد الا يصع وصنعه فيقال عشرة
 واحدة ومائة واحدة وقال الرأغب الواحد لفظ مشترك يستعمل في ستة أوجه الأول ما كان واحدا في
 الجنس أو في النوع كقولنا الإنسان والفرس واحد في الجنس وزيد وعمر واحد في النوع الثاني ما كان
 واحدا بالاتصال اما من حيث الخلقة كقولنا شخص واحد واما من حيث الصناعة كقولنا حرف واحد
 الثالث ما كان واحد لعدم تظهيره اما في الخلقة كقولنا الشمس واحدة واما في دعوى الفضل كقولنا
 فلان واحد دهره مثل نسج وحده الرابع ما كان واحدا لامتناع التعز في له لما يصفره كالهواء واما
 لصلابته كاللحاس الخامس للمبدأ اما للمبدأ الأعداد كقولنا واحد اثنان أوليداً المخط كقولنا النقطة
 الواحدة والوردة في كلهما عارضة قال وإذا وصفنا الله تعالى به فنعلم أنه لا يجري عليه التعز ولا التكرار
 وقال المصنف في المقصد الاسمي الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يشئ اما الذي لا يتجزأ فكما لو هو الواحد
 الذي لا ينقسم فيقال أنه واحد بمعنى أنه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها والله تعالى واحد بمعنى أنه
 يستحيل تقدر الانقسام في ذاته وأما الذي لا يشئ فهو الذي لا تقبله كالتشبه مثلا فأنها وإن كانت
 قابلة للانقسام بالفعل بغيرية في ذاتها لا من قبيل الأجسام فهي لا تقبلها إلا أنه يمكن أن يكون
 لها تقدير فإن كان في الوجود موجود منفرد وتوحد بخصوص وجوده تفردا أو وحده (لا شريك له)
 أي لا يتصور أن يشركه غيره فيه أصلا فهو الواحد المطلق أزلا وأبدا والعبد إنما يكون واحدا إذا لم
 يكن له في أبنائه جنس تظهير في نفسه من خصال غيره وذلك بالاضافة إلى أبنائه جسسه وبالاضافة إلى
 الوقت إذ يمكن أن يظهر في وقت آخر مثله وبالاضافة إلى بعض المحاصل دون الجميع فلا وحده على
 الإطلاق إلا أنه عز وجل أنه ذكر الشج أبو منصور البغدادي في الفرق بين الواحد والاحد أقوالا
 منها قدمت ذكرها أنفا ومنها ما لم يذكر في ذلك قال بعض المتكلمين أنه واحد في ذاته أحد
 صفاته وقال آخرون أنه واحد بلا كيف أحد بلا حيث وقال آخرون وصفه بأنه الواحد يدل على
 أوليته وأزليته لأن الواحد في العدد أول الأعداد والاحد في ذاته إشارة إلى توحده في صفاته وقال

واقفاه أنا رصيه الأكرمين
 المكرمين بالتأيسد
 والتسديد المجئلي لهم في
 ذاته وأفعاله بمحاسن أو صفاته
 التي لا يدركها الأمن ألقى
 السمع وهو شهيد المعرفة
 اياهم أنه في ذاته واحد
 لا شريك له

آخرون انه واحد بالتركيب في الصنع لا بفراده بالخلق والاختراع وذلك قال الله تعالى أم جعلوا لله
شركاء خلقوا تلقفوا نفوسه بالخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار أحد بنى الابتداء
والانتهاء والتشبيه عنه لقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فلما
نفي الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بانه واحد ولما نفي عن نفسه الابتداء والانتهاج ونفي التشبيه
وصف نفسه بأنه أحد (فرد لامتله) يطلق الفرد في أوصافه تعالى و راديه انه يتألف من الاشياء كلها في
الازدواج المنبذ عليه بقوله ومن كل شيء خلقنا زوجين وقيل هو المستغنى عن كل شيء المنبذ عليه بقوله
ان الله لفتي عن العالين واذا قيل انه مفرد وحده انبذ عنه انه مستغنى عن كل تركيب وازدواج تنبها
على انه بخلاف كل موجود والمثلية عبارة عن المشابهة لشبهه في معنى من المعاني أي معنى كان وهو
أعم الالفاظ الموضوعه للمشابهة وسأيت ذلك مزيد تحقيق (تنبيه) قال أبو منصور البغدادي قد
أجمعت الامة على اطلاق اسم الفرد على الله تعالى وخالفهم عباد بن سليمان الصبري من المعتزلة فانه
زعم انه لا يجوز تسميته تعالى به وقال انما يصح اطلاق لفظة الفرد على الواحد الذي يجوز أن يكون له زوج
لانهم يقولون في العدد فرد وزوج وأجمعت الامة قبل ظهور عباد على اطلاق هذا الاسم عليه في
قولهم يا واحد يا فرد فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لاهل الاجماع مع جهة معتد به لان الفرد هو
الذي لا ينصف والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شئ من الاجزاء والاباض ويلزم على قوله المتقدم
أن لا يسموا الله واحدا لان الحساب قرئوا الواحد بالاثنتين وأخبر منه فقالوا واحد واثنان كما قالوا فرد
وزوج (معدلا ضده) قيل في الصمد ثلاثة أقوال أحدها انه الذي لا يعظم روى ذلك عن الاعمش واستدل
بقوله عز وجل وهو يعلم ولا يعظم وفي ذلك ابطال قول من زعم من النصارى ان عيسى عليه الصلاة
والسلام الله وقال الله تعالى في عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام كائنا ما كانا من الطعام فبين ذلك أن
الذي يأكل ويشرب لا يكون الها وفي ذلك دلالة على أن كل محتاج إلى شئ فهو قهرا له والاله هو الغني
عما سواه والقول الثاني أن الصمد هو الذي لا خوف له قاله السيد في ابطال قول المشبهة من
اليهود والمجاشية الذين زعموا أن معبودهم صورة مجرمة وقالوا نصفه الأعلى مخوف ونصفه الأسفل
مصمد كما ذهب اليه هدام وسام فاجاب الله انه صمد ليس له خوف ولا صورة ولا تركيب تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا والقول الثالث ما ذهب اليه أهل اللغة بلا اختلاف أن الصمد السيد الذي انتهى
اليه السؤدد والمصمود في النواثب الذي يصمد اليه فيها وقيل هو السيد الذي صمده كل شئ أي قصد
قصده وتوكل على معبوده الاشياء لله تعالى دلالة كل شئ عليه بانه الصانع الاحد القديم الماحد من عرفة
قصده بالرغبة اليه والرهبة منه واقتصر المسقف في المقصد الاسمي من معانيه على الذي يصمد اليه في الخواج
ويقصد اليه في الرغائب اذ ينتهي اليه منتهى السؤدد ثم قال من جعله الله مقصدا لعباده في مهمات
دينهم ودنياهم وأجرى على لسانه ويده خواج خلقه فقد أنعم عليه بعبادة من معنى الوصف لكن الصمد
المطلق هو الذي يقصد اليه في جميع الخواج وهو الله سبحانه وتعالى اه وقال الشيخ الاكبر في حقائق
الاسماء الصمد هو الذي يلجأ ويقصد اليه في الخواج والنواثب فصمدية الحق من حيث انه مامن شئ
الاعنده خزائنه والخزائن غير متناهية لكن أقسم كلماتها ترجع الى الضلالية والسفلية والقيسية
والشهادية والتبوية والوجودية وكلها عتصمها الحق ومطانيها بيده يقضها لمن شاء اذا شاء بما شاء ثم
أطال الكلام وقال ولما كانت الكلفيات والافتقار موزعة على أفراد أشخاص خواص الوجود فكل
عين من أعيان الموجود حقا من الصمدية فيملا يظهر الاله وإنك ثم بينا ان تصمد في صلاتنا الى السيرة
صمدا وهو إشارة الى الفترة الالهية وأنه لا ينبغي للعبد أن يصمد صمدا الا الى الصمد المطلق عز سلطانه
اه بقي هنا شئ أشار له أبو منصور البغدادي وهو انه ان كان الصمد بمعنى السيد الذي انتهى اليه

فرد لامتله معدلا ضده

السود فيكون من صفات الذات وان كان بمعنى من يعبد الله في النوائب كان من صفاته الفعلية وإذا قلنا انه الذي لا خوف له والذي لا يطعم كان من صفاته الازلية التي استحقتها نفسه وكان في الازل معبدا على هذا التأويل (بغير دلالة) الانفراد والتفرد والتفدية شيء واحد وليس المطابقة في الانفراد مراداً هكذا هو في بعض النسخ وفي بعضها تفرد بالتألف وتوحيده هو الصحيح لان التفرد بانفردنا من قد منع الحلافة عليه سبحانه الامام أبو منصور البغدادي قال يوقد نطق الكهاب والسنة بأنه تعالى واحد وفي معناه المتوحد والتفرد ولذلك قال أصحابنا ان الله جتفرد بالالهية متوحد بانفردانية اهـ والذالك هو المتوحد المساوي وقيل هو انص من المثل فان الله هو المثل لكشي في جوهره وذلك ضرب من الماهية فان المثل يقال في أي مشاكلة كل وكل ند مثل وليس كل مثل ند أو قيل لا يقال الا المثل الخالف المتساوي وقيل هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لان المطلوب النهي عن ان يجعل لله تعالى مثلاً على الاطلاق لانه لا يلزم من النهي عن الانصص النهي عن الاعم وقيل الله هو النظم وقيل الضد قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قوله لم يس لله ند ولا ضد وقال في تفسيره انه في ما يسد مسده ونفي ما ينفيه فدل ذلك على انها غيران وقيل الله الاشتراك في الجوهر والضد هو ان يعقب الشان المتنافيان على جنس واحد والله تعالى منزّه عن أن يكون له جوهر فاذا اضله (قديم لأوله) اشتهر وصف البارئ تعالى بالقديم في عبارات المتكلمين ولم يرد في شيء من القرآن والا تبار الصحة وصفه تعالى به لكنه قد ورد في بعض الادعية قوماً بما نوره بأقديم الاحسان لله الرافع قلت قد اجبت الامة على وصفه تـ في به وورد ذكره في بعض الاخبار التي ذكرت فيها الاسماء الحسنى ودل عليه من القرآن قوله عز وجل وما نحن بمسبوقين واظهر الذي ورد فيه ذكره قوماً تخبر به الشيخ السيد الجليل عمر بن أحمد بن عتيل اجازة عن الامام الحافظ عبد الله بن سالم البصري أخبرنا محمد بن علاء الدين أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا عبد الله بن يوسف أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا عبد الرحمن بن محمد أخبرنا عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن ابراهيم البرزوي قرا عليه وانا أجمع ما سألنا أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبي المطر الصيداني اجازة أخبرنا أبو سعد اسمعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري أخبرنا أبو الوالي جاعل بن عمرو بن عبد العزيز الفارسي حدثنا الأستاذ أبو محمد بن عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي أخبرنا أبو عمرو بن محمد بن جعفر بن مطهر حدثنا عبد الله بن زياد البجلي بالكوفة حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندي حدثنا خلف بن مخلد حدثنا عبد العزيز بن حصين حدثني أبو السختياني وهشام بن حسان بن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها كلها دخل الجنة فسألهوا ذكرها بعد الفتح القديم الوتر الفاطر الرازق واختلف في وصفه بأنه قديم منهم من قال احقته لنفسه وبه قال أبو الحسن الأشعري فعلى هذا هو من صفات الذات ومنهم من قال انه تعالى قديم بمعنى يقوم وهو قول عبد الله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الازلية القائمة به وشرح هذا القول ان الأشعري يقول ان القديم معناه المقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم زعمان أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم البارئ عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لأوله والثاني تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا بمعنى يقوم به فلا ينكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كما لم ننكر وصفها بالوجود اذ كان موجوداً لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس الفلاسني وهما من قضاة الاشاعرة ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهم يقولون ان الله سبحانه قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها تدب ولها مدونة وزعمنا ان الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالماني

متفرد لاندله وانه واحد
قديم لأوله

الازلي بنفسه وسياقي البحث في ذلك والرد عليهم ان شاء الله تعالى (أزلي لا بداية له) الازلي استمرار الوجود في أزمنة مقدمة غير متناهية في جانب الماضي والازلي ما ليس بحسبوت بالعدم يقال ان أصله منسوب الى قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقيم بالاختصار فقالوا يزلي ثم أبدلت الياء ألفا لصفة فقالوا أزلي كما قالوا في الرخ التسويب الى ذي زنت أزلي والي يرب يوصل اثر في نفعه الصغاني عن بعض أهل العلم وبالبداية بالكسر الابتداع وهي بالياء لغة الانتصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز (مستمر الوجود لا آخر له) الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أي في الخارج ولا بالعدم أي في الذهن لانها من جهة الاحوال عند القائلين بها وهو زائد على الذات كذهب اليه النضر الرازي والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات كذهب اليه الاشعري فحفظه صفة الذات فنظر الى أنه ما توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجوده (أبدى لانها به) الابد استمرار الوجود في أزمنة مقدمة غير متناهية في الماضي وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان المعتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أنحس من الزمان والابدى ما لا يكون منعدما وان وجود ثلاثة اقسام لارباع لها أزلي أبدى وهو الحق سبحانه ولا أزلي ولا أبدى وهو الدنيا وأبدى غير أزلي وهو الآخرة وعكسه محال اذا ما ثبت قومه استعمال عدمه (قيوم لا انقطاع له) القيوم فيقول قلبت الواو الاولى باه لاجل الباء قبلها ثم أدغمت الياء الاولى فيها ومعناه الحافظ القائم على كل شيء والمعطى له ما به قوامه وقال أبو عبيد هو القائم الذي لا يزول وقيل هو القائم بمأمور الخلق ولا يجوز إطلاق هذا اللفظة على غير الباري تعالى لما فيه من المبالغة كما ذكرنا ذلك في الرجن وغيره وقال المصنف في المقصد الاسنى لقيوم هو الذي قوامه بذاته وقام كل شيء به وليس ذلك الله تعالى فان الاشياء تنقسم الى ما لا يقوم بنفسه ويفتقر الى جعل كالاعراض والادوات فيقال فيها انها ليست قائمة بانفسها أو الى ما لا يحتاج الى جعل فيقال قائم بنفسه كالجوهر الا ان الجوهر وان استغنى عن جعل يقوم به فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرطاً في وجوده فلا يكون قائماً بنفسه لانه يحتاج في قوامه الى وجود غيره وان لم يتجهم ذلك الى جعل فان كان موجود بكني ذاته وقوامه بغيره ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقاً فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور لا لاشياء وجود ولا دوام وجود الابه فهو القيوم لان قوامه بذاته وقوام كل شيء به وليس ذلك الله سبحانه وتعالى ومدخل الجدي في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اه وقال الشيخ الاكبر قدس سره اعلم ان طائفة من أرباب الطريقة منعت من التعلق بالقيومية وقالت انها من نخصائص الحق وعند أهل الكشف هذه الصلة أسبق بالتعلق والاتصاف لشمول سرها بوقام الحقائق الكونية وتطهر الاسماء الالهية بها ولما كانت القيومية من صفات الحق لذاته ونعونه استغنى القيوم الحق حيث كان وقد ثبت الحجة لكل شيء من سر بان اسم الحق ذكبان كل شيء في ذلك كل شيء قائم بدمان القيومية ولولا هذا السر ان مقام أعيان الممكن لا مراً لالحق بقوله وقوم الله فالتين فسرست أحكام القيومية وآثارها في الحقائق المعنوية ومراتب الشؤون الغيبية وبساتين الارواح النورية وتجليات الاسماء الالهية أو لا في النفس والانتفاص الانسانية التكبالية الجمجمة الاحاطية ثانياً وفي صفات الحروف الرقيقة واللفظة والذهن والاله على الحقائق المعنوية ثالثاً فلا سر بانها في حقائق العلوية المعنوية ما خرجت الاعيان الوجودية من مكان الثبوت ولولا آثارها في الانتفاص ما ظهرت صور الحروف البسيطة ولولا حكم التاليف للحروف المشيرة الى الاله ما كان للحكمات الوجودية ظهور اه وقال الامام أبو منصور البفداي ان أخذنا القيوم من معنى القيام على النفس بأمراتها وأجلها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه اشقة من أفعاله ولم يكن من صفاته الازلية وان أخذناه من معنى القيام كان من الازلية الذاتية لانه يكون بمعنى الباقي وشأنه عندنا صفة أزلية وفي حجة هذا الاسم لله تعالى فوائد منها دوام بقاءه ودوام مقدوراته وقدرته عليها وإنيست

أزلي لا بداية له مستمر الوجود لا آخر له أبدى لانها به به قيوم لا انقطاع له

بقوله مقدّم الخ يتأمل في هذا الكلام وأصنافه لاوافق التقسيم الآتي فان الابدى عليه هو المستمر في الازال اه معصيه

فانهم على النفوس بما كسبت واثبات جزائه لفاعلي اكتسابهم وفي كل هذا على المخالفين على ما ساقى
والخلق المتكلمين فيه انه القائم بنفسه فأنهم يريدونه استغناء عن محل يحله أو فقه وقال بعض
أصحابنا لا قام بنفسه في الحقيقة الله سبحانه وتعالى فأثنا بظهوره فانه وان منع وجوده لا يمكن فلا يصح
وجوده بنفسه بل هو مقتدر في وجوده الصانع وهو لا يقولون ان المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على
معنى انه هو الواو جدها لا على معنى حلولها فيه والله عز وجل قائم بنفسه لان وجوده واجب لذاته من
غير موجود أو وجد بل لم يزل موجودا ولا يزال قائما أبدا (دائم لا انصرام له) أصل الدوام السكون ويعبر
به عن البقاء فيقال الدائم هو الباقي ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران ولا يجوز وصف الله بالدائم الجعني
الباقي فهو من صفاته الازلية الثانية فأما الدائم بمعنى الساكن والمثابر فاما يصح وصفه بذلك على مذهب
الكرامية المسمومة والمثبته الجوارية والهشامية فان هؤلاء وصفوه بأنه جسم محاس بالعرش وأجزاء
وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه والحولية وصفوه بالدوران والانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
والانصرام الانقطاع (لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزمخشري في الاساس قولهم
كان في الازل قادر اعلو قوله ازل في الازلية مصنوع لامن كلامهم وكأشهم نقاروا الى اللفظ لم يزل
(موصوفاً بنوع الجلال) أشار به الى الصفات السلبية وهي سلب ما يستقبل ويتنقذ وقد سبته صفاته ومنه
أيضا قول المصنف في عقيدة أخرى لم يزل ولا يزال مقدس عن كل نقص وأقوة لا توصف بصفات المحدثين
ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين (لا يقضى عليه بالانقضاء) أي لا يصح عليه به (ينصدم) أي انقطاع
(الاباد) جمع أبوه هو الله هو العلوي الذي ليس بمحدد (وانقراض الآجال) جمع أجل وهو المدد والوقت
(بل هو الازل) قبل كل شيء بالي جواب ابتدائه بالاحسان (والآخر) بعد كل شيء يرجع الى امره
وبفضله بالقرآن فخلق الاولية من حيث انه موجد كل شيء وله الآخرة من حيث رجوع الامر كله
اليه وتظهر من انبأ الالهية كما هي بين الاول والآخرية قال المصنف في المقصد الاسني اعلم ان الاول
يكون أولا بالاضافة الى شيء وان الآخر يكون آخر بالاضافة الى شيء وهما متناقضان فلا يتصور ان يكون
الشيء الواحد من وجه بالاضافة الى شيء واحد أو لا أو خارجا بل اذا نظرت الى ترتيب الوجود ولا حظت
سلسلة الموجودات المرتبة فانه تعالى بالاضافة اليها أولا ذا موجودات كلها استغناء عن الوجود منه وأما
هو فهو وجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره ومهما نظرت الى ترتيب السلوك ولا حظت مرتبة السائر
اليه فهو آخر ما ترقى اليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفة فهمي مرة قال في معرفة المنزل
الاقص هي معرفة الله تعالى فهو آخر بالاضافة الى السلوك اليه واول بالاضافة الى الوجود فنه المبدأ أو لا
واليه المرجع والمصير آخر (والظاهر) بنفسه نفسه والمظهر افعاله ولكل ظهوره وجلاله بروزه وأدركت
شدة ظهوره خطاه فسبحان من احتجب بأشراق نوره واشتق عن الابصار والعقول لشدة ظهوره
(والباطن) عن خلقه فلم يزل باطنا فهو الظاهر بالكفانية والباطن بالعبادة وقال المصنف في المقصد
الاسني هذان الوصفان أيضا من المضافات فان الظاهر يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه فلا يكون
من وجه واحد ظاهرا وباطنا بل يكون ظاهرا من وجه وبالاضافة الى ادراكه والباطن من وجه آخر
وبالاضافة الى ادراكه فان الظهور والبطون انما يكون بالاضافة الى ادراكه والله سبحانه وتعالى باطن
ان طلب من ادراكه الحواس ونزخته انخيل ظاهرا ن طلب من خزنة العقل بطريق الاستدلال اه وهذه
الاسماء الاربعة مع ما تقدم من كونه واحدا قد ردا صعدا متقدرا فديما دائما أزليا قريما عبارة عن معنى
ذاته على الوصف الذي يصفه بنفسه وفي الاختلاف خلاف لاختلاف فهم في تفسيره ولما عده بعضهم في القسم
الذي يليه الخبر عن أفعاله (التنزيه) وهو تبرئة الله عز وجل عما يليق بجلاله وقده من كل عيب
ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول والفريق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص

دائم لا انصرام له لم يزل ولا
يزال موصوفاً بنصوت
الجلال لا يقضى عليه
بالانقضاء والانصرام
الاباد وانقراض الآجال
يسل هو الاول والآخر
والظاهر والباطن وهو
بكل شيء علم (التنزيه)

فكل عيب نقص وليس كل نقص عيبا كقوات الكمال أو كمال الكمال وضد العيب السلامة وضد النقص
 النقص والكمال والمراد تزجيه الله عن هذه الثلاثة في ذاته وصفاته وأفعاله أما الذات فيجب أن يسلب
 عنها الثلاثة عيب الحدوث والفناء والتكثر والجوهرية والعرضية والجسمية والافتقار إلى الموجد
 والموجود وكذا من النقص الذي يعزى للحدوثات ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان فان إثبات ذلك لمن
 الخالد في الأسماء وكذلك عيب صلب ذلك عن الصفات والأفعال هذا على طريق الإجمال وقد اشتمل سابق
 المصنف إلا على جمل من ذلك بالمرور والأشواث وأما تزجيه عن عيب الحدوث في ذاته فقد أشار به
 آتينا بقوله قديم لا أول له أولى لا بداية له أي لا أول وجوده ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث (وإنه)
 تعالى (ليس بجسم) لأن الجسم ماله طول وعرض وعمق فلهذا لا يرغب وقال غيره هو ما يتألف من جوهرين
 فأكثر وقال بعضهم هو جواهر مجمعة والله تعالى متعال عن حال الأجسام والافتقار هو قبحها لا انقسام
 فن وصفه بالجسمية ضل وأضل وقد سكت البيهقي عن الخليلي أن قوما زاعفوا الحق فوصفوا البراري
 جبل وتز بعض صفات المحدثين منهم من قال أنه جسم تعالى الله عن ذلك اه ومنهم من زاعل ذلك فقال
 انه (مجرد) يحسن الصورة معتد لها بالرجل مصور هذا المعنى عند أهل اللغة وقد أجمع أهل السنة
 أن الله تعالى خالق الصور وكذا ليس بذي صورة ولا يشبه شيئا وفي ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة
 والمغيرة وغلاة الرافض والهشامية (ولاجوهر مجرد مقدر) والجوهر هو الجزء الذي لا ينقسم وهو
 أصل الشيء وهو ما يتركب منه الجسم والمحدود الذي له حد يقف عنده ونهاية ينتهي إليها والمقدر الذي
 يدخل تحت التقدير وكل ذلك مما يميزه البراري تعالى عنه (وإنه لا يعاين) أي لا يشبهه (الاجرام) أي
 الأجساد (لا في التقدير) والتقدير (لا في قبول الانقسام) كما هو شأن الأجسام والله منزّه عن ذلك
 (وإنه ليس بجوهر ولا تحلها الجواهر ولا يعرض ولا تحلها الأعراض) لأنه لو كان جوهرًا أو عرضًا لحلها عليه
 ما يجاوز على الجواهر والأعراض والداخل ذلك لم يصح أن يكون خالقًا لخالق كل شيء فلا شياء كلها
 مخلوقة غير الله وصفاته وأيضًا الأعراض صفات الأجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة
 والاحتراق والافتراق والحركة والسكون والانتصاص بالجهات والتغير في المكان والارض لا يبق زمانين
 ولا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره وكل ذلك حادث مخلوق متغير وجميع المخلوقات من العوالم العلية
 والسفلية ينقسم إلى ذلك والله خالقها جل جلاله (بل لا يعاين موجودا ولا عايناه موجود) لأنه لو كان
 كذلك لكان مخلوقا مثل ذلك من حيث أنه عايناه لأن الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته
 (د) انه (ليس كشيء) والكاف زائدة أي ليس مثله شيء أو أرا بالمثل ذاته (ولا هو مثل شيء) وسيأتي
 البحث فيه (د) انه تعالى (لا يجده المقدار ولا تحويه) أي لا تقصيه (الأنوار) جمع قطر بالضم أي
 الأطراف (ولا تحيطها الجهات الست) بل هو المحيط بكل شيء بعلمه وقدرته وسلطانه (ولا يتمكنفه
 الارضون ولا السموات) يقال اكتننه القوم كانوا منه غثو ونسرة أي أنه سبحانه لا مكان له ولا جهة قال
 الشافعي رحمه الله تعالى والليل عليه هو أنه تعالى كان ولا مكان فخلق المكان وهو على صفة الإزالية كما
 كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغير في ذاته ولا التبديل في صفاته وقال امام الحرمين في لمع الأدلة
 والليل على تقدسه تعالى عن الانتصاص بجهة والاتصاف بالحدوثات وإن لا تحده الأنوار ولا يستكنفه
 الأقدار ويجعل عن قبول الحد والمقدار أن كل شخص بصفته شاغل لكل واحد مقصير قابل للمافاة الجواهر
 وفارقها وكل ما يقابل الاجتماع والافتراق لا يتصلو عليهم ما يتصلون من الافتراق والاجتماع حادث
 كالجواهر فلا ذات تقدم البراري عن التغير والانتصاص بالجهات فيترتب على ذلك تعاليه عن
 الانتصاص بمكان وملافاة اجزائ وأجسام قد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل ملا يليق بحلاله
 وقد وسبته (وإنه) تعالى (مستوعب العرش على الوجه الذي قاله) في كتابه العزيز الرحمن على العرش

وإنه ليس بجسم مضرور
 ولا جوهر مجرد ومقدر ذاته
 لا يعاين الأجسام لا في
 التقدير ولا في قبول
 الانقسام وإنه ليس بجوهر
 ولا تحلها الجواهر ولا يعرض
 ولا تحلها الأعراض بل
 لا يعاين موجودا ولا عايناه
 موجود ليس كشيء ولا
 هو مثل شيء وإنه لا يجده
 المقدار ولا يتحويه الأنوار
 ولا تحيطها الجهات ولا
 يتمكنفه الارضون ولا
 السموات وإنه مستوعب
 العرش على الوجه الذي قاله

استوى (وبالغنى الذى أوداه) بما يليق به هو سبحانه أعلم به كل شئ عليه السلف فى التشبه من التنزه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع توفيق علم صفاته لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعا كما يكون الملك على سريره على شئ (بل استواء منزها عن الماسة) والمأذنة (والاستقرار والتكبر) على شئ (والخلول) فى شئ (والانتقال) من مكان إلى آخر قيام البراهين القطعية بأصالة ذلك فى حقه تعالى فإن ذلك كله من صفاته استواء الأجسام بالاجسام (لا يصحبه العرش) كما يقوله بعض المجسمة نظرا إلى ظاهر لفظ فوق (بل العرش وجملة) وهم الملائكة الموكلون بعمله (محمولون بلطف قدرته) الباهرة (ومقهورون فى قبضته) القاهرة (وهو) تعالى (فوق العرش وفوق كل شئ إلى تخوم الثرى) أى حدود الأرض جمع تخم كملوس وفلس وقال ابن الأعرابي وابن السكيت الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسول (فوقية) تليق بجليل ذاته بحيث لا تزيد قربا إلى العرش والسما والعرش ولا تزيد بعدا عن الأرض والثرى) قال أبو إسحق الشيرازي فلو كان فى جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه إذا وجد بل هو تعالى (وضع العرجان) والرفعة العلويشال هو وضع القدوى على المنزلة والشرف والعرجات جمع درجة والاراد ما المرتبة العنوية (عن العرش والسما كانه وضع العرجان عن الأرض والثرى) ولم يرد وضع فى أسماءه تعالى الامتداد بضاف اليه وهو العرجات وقال أبو منصور البغدادي تفسير وضع العرجات فمما يليه وهو ذو العرش لأن العرش هو العرجان الرفعة إذ لا جسم أعلى من العرش وليس معنى وضع العرجات كونه على دو حاشية تدفعه لأنه يستحيل كونه فى مكان لكن صفاته وضع العرش أى أن العرش الرفيع وهو صفاته ومالكه فهو إن يكون مالا كما خالفنا ما دونه أولى اه لا ينفى ما فيه من التكلف وصاق المصنف بأياه كذلك فتأمل (وهو مع ذلك قريب من كل موجود) وأطلاق لفظا القريب عليه تعالى دل عليه فى القرآن قوله عز وجل وإذا سألك عبادى عني فإني قريب ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وأحوالهم (وهو أقرب إلى العبد من جبل الوريد) عرف بين الملقوم والعلويين وهو ينشأ أبدا وهو من الأرودة التى فيها الحياة ولا يجرى فيها دم بل هى تجارى النفس بالحر كركن قلة القراء كما فى المباح وهذا معنى قوله تعالى ونحن أقرب إليه من جبل الوريد أى أعلم منه نفسه وقوله عز وجل لم يصل إلى الله بطريق واحد وانقرب دليل على أن المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كبرعت المجسمة أنه محاسن لعرشه أفلو كان كذلك لازداد بالمجرد منه بعد الأقربا (وهو على كل شئ شهيد) أى شاهد حاضر وحفيظ عال لا يغب عنه شئ فعلى هذا هو من صفاته الأزلية التى استحقها لأجل علمه القديم ولم يزل شهيدا (ألا بما تلى قربه قرب الأجسام كالأسماء ذات) الشريطة (ذات الأجسام وأنه) تعالى (لا يتجلى فى شئ) لأذاته ولأصفاته أماداته فلان الحلول هو الحصول فى الحيز تبعاً والله تعالى منزّه عن التقييد ولأن الحلول ينال بالوجوب الذاتي لا بقدر الحال إلى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الأجسام والله تعالى منزّه عن الجسمية كما مر (ولا يتجلى فيه شئ تعالى) وتقدس (عن أن يحويه مكان) فيشار إليه أو أنه مجسمه وتوأمها اختصت السموات برفع الأيدي إليها عند الدعاء لاثمما جعلت قلبه الأدعية كما أن الكعبة جعلت قلبه العمل يستعملها فى الصلاة والقبول أن الله تعالى فى فجوة الكعبة (كما تقدّم عن أن يجده زمان) لأن الحدود تحتوى أجزاء الماهية والله تعالى منزّه عن ذلك كما تقدم (بل كان) تعالى (قبل أن خلق الزمان والمكان) والعرش والكبرى والسعوات والأرضين (وهو الآن على ما عليه) من مسافة الأزلية كما (كان) قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما (وأنه) تعالى (بأن خلقه بصفاته) العلية (ليس فى ذاته سواء جبل وعز ولا فى سواء ذاته) الثرىفة (وأنه) تعالى (مقدس) منزّه (عن التغير) من حال إلى حال (والانتقال) من مكان إلى مكان وكذا الاتصال والالتصال فان كلامنا من ذلك من صفات الخلقين

(لاشبه الحوادث) ولا تقوم به لانه لو جاز ذلك لم عدم علوه عن الحادث لاختصاصه قبل ذلك الحادث بصدقه
 الحادث لزواله وتباليته هو (ولا تشبه العوارض) وهي الاضافات العارضة والا كدوار والكشافات
 والانداس وهو سبحانه وتعالى منزوع عن ذلك (بل لا زال في نعوت جلالة) وأوصاف كماله (مترفع عن) نقص
 الزوال وفي زيادة كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال اذ كل كمال انما يفاض منه بدأليه يعود (وانه)
 تعالى (في ذاته معلوم الوجود بالعقول) ان طلب من خزنة العقل بطريق الاستدلال (معرفة الذات)
 بالابصار منه) وقتلا (ولطفا بالابرار) في دار القربى (في دار القرار) عقلا ومعا وعليه اجبت
 العلماء وفي جواز الزاوية في الدنيا مع اختلاف قائمته قوم ونساء اخرون كإسائتي تفصيله (وانما للنعيم
 بالنظر الى وجهه الكريم) لقوله تعالى وجوده ومثله ناضرة الى ربهم ناظرة ثم اعلم ان صفات الله تعالى على
 ثلاثة أقسام نفسية وسلبية ومكان ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية فالصفة النفسية الوجود وهي الحال
 الواجب للذات مادامت الذات غير معلقة بفعل تفرج من قوله الحال المعاني والسلبية ومن قوله غير معلقة
 الأحوال المعنوية ككون الذات عللة قادرة وزريدة متلافيا معلقة بقيام العلم والقدر والارادة بالذات
 وأما القسم الثاني وهو خمس صفات القدم والبقاء ومخالفة تعالى لحدوث أى لا يمتلئه شئ منها مطلقا
 لاني الذات ولا في الصفات ولا في الاضمار وقبامه تعالى بنفسه أى غير متغير الى العمل وتخصيص والوحداية
 وهي سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال وقد أشار المصنف الى كل ذلك تصريحا زائلا وتلميحيا
 أخرى ولم يفرغ منها شرع في بيان صفات المعاني ويقال لها أيضا صفات الذات وصفات الاكرام وصفات
 الثبوت وتقدم السلبية عليهما من باب تقدم التخلي على القلبية وانما سميت صفات المعاني لانها صفات
 موجودة في نفسها وكل صفوة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معاني زائدة على معنى الذات اعلية
 وعند المتقدمين لا فرق بين المعاني والمعنوية قال المصنف رحمه الله (القدر) وهي صفة أزلية تؤثر في الممكن
 عند تعلقها باليجاد أو اعدامها (وانه) تعالى (حي) محيية هي صفة أزلية لا يبورز عدمها ولا زال حيا أبدا
 وليست حياته من روح ولا من لينة وطوية ولا من تركيب ولا من نفس ولا من سبب ولا من سبب حدوثا
 أو بقاءه هي الصفة الرابعة من صفات المعاني في تسميتها المتأخرين أو ردها المصنف في ضمن صفة القدرة
 (قادر) بقدره هي صفة أزلية لا زال قادرا أبدا (جبار) قبل معناه الذي جبر الخلق على ما أراد من
 أمره وهو قول الزجاج وقيل معناه جابر كل كسر وقيل هو القاسم للبيارة والطاعة والمبيد للقلبة والعناء
 وقيل معناه ذوالجبروت وقيل معناه الذي يتعظم ويتعاطم وقال ابن التبراري هو الذي لا ينال أى هو
 المتعالي عن ان يدرك بعد وقيل معناه القهار ومنع قوله تعالى وما أنت عليهم بجبار أى قهار قال أبو منصور
 البغدادي ان أخذ من معنى الامتناع عن ان ينال بعد أو تشبيه فهو اذ من الصفات الذاتية التي استحقها
 لنفسه وان أخذ من معنى الاجبار الذي هو الاكراه على ما أراد من أمر أو من معنى جبر الكسر أو من
 معنى التهمر والقلبة فهو اذ من أوصافه التي استحقها لنفسه دون ذاته (قاهر) أى غالب على أمره يغل
 ما يشاء ويحكم ما يريد (لا يستر به قصور ولا عجز) خلافا للتبوية والجحوس والقدرية (ولا تأخذ سنة
 ولا نوم) والسنة بالكسر ما يعترى من النعاس فهو شخص من النوم (ولا يعرضه فناء ولا موت) تعالى
 الله عن ذلك كله فالتعريف صفة فعل بمعنى القلبية فيكون القاهر من أوصافه المستغنى عن أفعاله ولا يكون من
 أوصافه الأزلية وتأوله بعضهم على معنى القدرة وعلى هذا يكون في الازل قاهرا كما كان في الازل قادرا
 والاول أصوب والمعنى ان الله تعالى هو الذي تهر الجبارية في الدنيا بالدار وبتهر جميع أعدائه في الآخرة
 بالبرار وهذه الجبل الثلاثة مسوقة لبيان الاسماء لآربعة أى من كان مستغيا في الازل بهذه الأوصاف
 يستحيل عليه طرق القصور والعجز والقلبة ومعارضة الفناء والموت (وانه ذو المالك) هو عالم الشهادة من
 المحسوسات الطبيعية (والمالكوت) هو عالم الغيب المختص بأرواح النفوس وقيل بهما مصدران والمعنى

لاشبه الحوادث ولا تشبه به
 العوارض بل لا زال في
 نعوت جلالة منزها عن
 الزوال وفي صفات كماله
 مستغنيا عن زيادة الاستكمال
 وان في ذاته معلوم الوجود
 بالعقول معنى الذات
 بالابصار نعمته مولطا
 بالابرار في دار القرار وانما
 منه النعيم بالنظر الى وجهه
 الكريم (الحياة والقدرة)
 وأنه تعالى حي قادر جبار
 قاهر لا يستر به قصور ولا عجز
 ولا تأخذ سنة ولا نوم ولا
 يعرضه فناء ولا موت وأنه
 ذو المالك والمالكوت

انه تعالى هو انالك حقيقة وكل ما لك سواء انما به برمال كالمالوك بخلق الله عز وجل اباسن وجهه ما دون
 فيه والله سبحانه وتعالى هو الذي أوجد ما أوجد وأعدم ما أعدم منه فبه كل الخلق واليه يعود
 (والعزة) أي المنعة (والجبروت) أي العظمة (السلطان) أي القوة (والقهر) أي الغلبة (والخلق
 والامر والسموات) وما فيها (مطويات) أي ملفوفات (بينه) أي قدرته (والخلاق) أجيون
 (مقهورون في قبضته) وقهره وهو الغالب على كل شيء ولا يغلبه شيء (وانه المنفرد بالخلق والاختراع
 المتوحد بالابجد والابداع) أشار بذلك الى وحدانية الافعال وهي تنفي ان يكون فعل أو اختراع أو إيجاد
 أو ابداع لغيره تعالى من الممكّنات وأما وحدانية الذات التي هي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات
 والافعال ووحداية الصفات وهي نفي التعدد والتصل والمنفصل فقد أشير بذلك أولا وكل من الخلق
 والاختراع والابجد والابداع نص بالمولى عز وجل الان الخلق هو الابجد مطلقا والاختراع هو الابداع
 لا على مثال سابق فلذلك قال (خلق الخلق) بقدرته (د) خلق (أعمالهم) لقوله تعالى والله حكيم
 وما تعملون وخلق هو انشاء الشيء واختراعه ولحداته من العدم الى الوجود وهذا لا يكون الا بامر الله
 عز وجل عند أهل الحق وعلى هذا يحمل غالب ما في القرآن من هذا اللفظ الاما شذبه بمعنى التقدير
 والتشويق (وقدر أروافهم) وأوتاهم وأعطاهم منها ما قدر لهم (د) قدر (أعمالهم) وهي المبداء التي
 ينبتون لها فالتقدير من هذا المعنى من أوصافه الفعلية دون الازلية (لاشذ) أي لا يخرج (عن قبضته)
 القاهرة (مقدور) لكل قهره (ولا يزب) أي لا يقب (عن قدرته) الباهرة (تصاريف الامور)
 وتبديراتها (لا تخصي مقدوراته) فان كل ما صرح حدوده فهو كونه ولم يسفل في العقل وجوده فانه
 تعالى قادر على ايجاد واحداته فاذا مقدوراته لا تخصي (ولا تشاهي معلوماته) أي لا تدخل تحت العد
 والاحصاء لان له جميعها جهلة وتفصيلا (العلم) وهي الصفة الثانية من صفات المعاني وهو المتعلق بكل
 واجب وكل مستقبل وكل جائز وهو صفة أزلية لها لا تأتي بالشيء على وجه الاطاعة على ما هو عليه دون
 سبق تخلفه (وانه) تعالى (عالم بجميع المعلومات) موجودا كمن ذلك المعلوم أو معدوما كما كان أو
 مكتفيا كما كان أو حادثا منها كما كان أو غير متناه مرتباً كان أو كلياً كما كان أو وسطاً (محيط بما
 يجري من تحت غيوم الارضين الى أعلى السموات) قال تعالى أطاع بكل شيء عليم أي علمه أطاع بالمعلومات
 كلها فلي هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الازلية لانه لم ير عالماً بالمعلومات كلها ودليل هذه
 الإحاطة قوله تعالى (لا يعزب عن علمه متغالي ذرة في الارض ولا في السموات) وكذلك قوله عز وجل
 وأطاع بأمرهم بل أطبق المسلمون على انه تعالى (يعلم ديب) أي حركة (الغف السوداء على الغفرة
 الصمياء في الليلة الظلمة) وكيف هو خالقها لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير واردة هذه الاوصاف
 تنبها على كمال البتة والخفية ((ويذكر)) بلا آية (حركة الذر) وهوالها بالمتشرف في ضوء الشمس (في
 جوار الهواء) انه تعالى (يعلم السر وأتقى) من السر وهو ما سر أو وجوده في جميع صلبه فبعله قبل
 ان يقع بخاطر صاحبه وقبل أن يفتي فعمل أي وأتقى ذلك عن خلقه ثم زاد ما يشاء بقوله (ويطلع على
 هوائس الضمائر) هي ما تنفي فيه (وحركات الخواطر) مما تنظرها (وخصيان السرائر) مما تكتمها
 فيها (يعلم قديم) موصوف بالقدم (أزل) غير مسبوق بالعدم محض ورعا عنده بل ان ترفع سورة ولا
 انتقال ولا تصاف بكيفية الابداع لحدت متجدد حاصل في ذاته بالخلول والانتقال) كذا به اليه جميع من
 صفوات والرافضة وسأني تفصيل أحوالهم والرد في شرح الرسالة القدسية (الارادة) وهي الصفة الثالثة
 من صفات المعاني ويذكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقها بجميع الممكّنات دون الواجبات والمستحبات
 الان جهة تعلقها بالممكن مختلفة فالتقدير كالمصرفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلقها بإيجادها أو أعدامها
 والارادة صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوها

(الارادة)

بالوقوف بلا عزم مقابلة فصول تأثير القدرة مع تأثير الإرادة اذ لا يوجد عز وجل من الممكنات أو بعدم
 بقدرته الاما أراد تعالى وجوده أو عدمه وقال شيخنا عفا الله عنه ان في نسبة التأثير للقدرة مستباحا
 التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بالصفات فاسد التأثير للقدرة مجازا قال وكان شخصنا الطوشي
 يمنع استناد التأثير للقدرة ولو مجازا لمانته من الابهام (وانه) تعالى (مريد للكانات) على الحقيقة والارادة
 شرط في كون كل فاعل فاعلا ولا يكون الفاعل الاطلافا كذلك لا يكون الامر مريدا مختارا له خلافا
 لنزعم ان وصفه بالارادة مجاز وهو قول النظم والكعبى (مدبر للصادقات) بعبارة حكمته (فلا يجرى
 في الملك والممكنات) أي انه لم السفلى والعالى (قل أو أكثر مضر أو كبير) دقيق أو جليل (خبر أو
 شرف أو ضرا) ان كان أكثر عرفان أو نكر (هبة أو سقم) فوز أو خسار زيادة أو نقصان طاعة أو
 عصيان الانقيضات وقدره معنى قضائه تعالى على أزالا لاشياء على ما على عليه ومعنى قدره ايجادها
 على ما يوافق العلم وحكمته ومشيئته وهي الارادة مترادفتان أراد تعالى به كل ما على حدوته على
 الوجه الذي علم حدوته عليه ولا يكون في سلطانه الامر مريدا كونه ولا ينتفي من ملكه الاما أراد انتفاعه
 (فشاء الله كان ومما يشأ لم يكن) ولا يكون وهذه هي الارادة الكونية ولا يختلف مستعملها مع تعلقت
 بشئ واجب وجوده وفي اطلاق القول بوارده للمعاصي والكفر على التفصيل اختلاف وظاهر سياقي
 المصنف يدل على جوازهم من قول ذلك في الجلة وبمعنى التفسير ويكتفى بقوله ماض الله كان الخ
 وهذا كقول المسلمين في الجلة يأتى الاسم ورازق الاله نام ولم يقولوا في التفصيل يأتى السكالب
 والخنزير مردان كان في الحقيقة هو خالقها كذلك يقول في الجلة انه مريد لكل ما على حدوته ولا يقول
 في التفصيل انه مريد الكفر وسائر المعاصي وان كان حدوتها بمشيئته وارادته وهذا تفصيل قد يراه
 الاشاعر ومنهم من قال بجواز الخلاف مع قرينة قولنا لا يجوز اخلاصها لما في اخلاصها من اهلها الخطأ وهو
 قول الاشعرى يقول كل معصية أراد تعالى حدوثها من المعاصي بها كسبه فعبثت بمضمونها وهذا
 كلامهم ان المؤمن لا يملكه كافر على الاطلاق ولكن يقال بقيدته كافر بالحبث والباغوث (لا يخرج
 عن مشيئته لقلة ظاهر ولا قلته خاطر بل هو البدي المصدق للفعال لما يريد) خلافا لنزعم ان المعاصي كلها
 كانت من غير مشيئة له فيها وقد يريد كون الشئ فلا يكون ولذا نقول ان افعال لما يريد بطله يدل على ان
 ارادته ايمت من فعله لان ما كان شئ فلا يكون لوجوب ان يكون مريدا لاهل الله انما افعال لما يريد بطله
 على شمول ارادته جميع المرادات قيام الدلالة على انها صفة له ازلية والصفة الزلالية تم جميع ما يتعلق بها
 من الاشتقاق كالقدر والقدرة واذا مع لنا كونها ازلية وجب ان تكون ازلية كذلك مراد على الوجه الذي
 اراده وما يدل على صحة قولنا في هذه المسئلة انه لو جاز حدوث حاله بمراد الله تعالى وجاز ان يريد شأ فلان
 مراده كقالت القدرية لا يدل ذلك الى ابطال خلاصة التعلق على توحيد الصانع وسياق بيانه ان شاعته
 تعالى (اراد) أي لا دائم ولا مانع ولا صواب (لا مريد) الذي شاعه (ولا مصعب لقضائه) حكمه أي لا شاع
 له ولا كرهه بنقض والمصعب الذي يكره على الشئ ويشعه بغير مراه من الخلل لبقته ومقابل معناه لا يقضى
 ببدنائه قاض وقيل منه لا أحد يتعصبه ويصع عن فعله (لا مريد بلعبد من معصيته) وبهذا قلناه أسره
 (الابنويقة له) ووجهه ولا لقوة على طاعته) واتيان مأموراته (الاجبة وارادته) وهذا هو تفسير
 لاسول ولا لقوة الاباقه وفي هذا السياق اشارة الى ان اهل الجنة والارادة شئ واحد هو مذهب المصنف وعند
 المتأخرين يفرق بينهم وسلفي بحيث لا يخلو بين الجن والانس والملائكة والملائكة على ان يجرى كوا
 في العلم قوة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته مجزى وعن ذلك فلا يجرى في ملكه شئ لا بمشيئته في قضائه
 ومراد الله سبحانه بل شأنه (وان ارادته صفة ازلية لم تفتحه بذاته) أراد بها ارادته (في حق صفاته)
 كالم والمقدور نحو السمع والبصر والكلاب (لم يقل كذلك موصوفا) في الازل كان له بل عالما يعلم

وانه تعالى مريد للكانات
 مدبر للصادقات فلا يجرى
 في الملك والممكنات قليل أو
 كثير صغير أو كبير خبر
 أو شرف أو ضرا أعمى
 أو كثر عرفان أو نكر فوز
 أو خسار زيادة أو نقصان
 طاعة أو عصيان الانقيضات
 وقدره وحكمته ومشيئته
 شأنه كان ومما يشأ لم يكن
 لا يخرج عن مشيئته لقلة
 خاطر ولا قلته خاطر بل هو
 البدي المصدق للفعال لما يريد
 ارادته ولا مصعب لقضائه
 ولا مريد بلعبد من معصيته
 الابنويقة له ولا لقوة
 له على طاعته لا بمشيئته
 وارادته فلا يخلو بين الجن
 والانس والملائكة والملائكة
 على ان يجرى كوا في العلم
 أو يسكنوها دون ارادته
 ومشيئته مجزى عن ذلك
 وان ارادته فاعلة بذاته
 في جعله صفاته لم يزل كذلك
 موصوفا

بحيث يجمع المعلومات على التفضيل وكأنه لم يزل قادراً بقدرته شاملة لجميع المقدورات على التفضيل سامعاً
 يسمع والناظر رؤية يحياين بجميع السموات والبريات على التفضيل (مراد في آله لوجود الاشياء في
 أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أرادته آله) وهي الازالة الكونية وقد سبق لها من تعلقت
 بشئ وحسب وجوده (من غير تقدم) من وقته (ولأنه) عنه (بل وقت على وفق علمه وارادته) قال
 شيخ مشايخنا تأثير الارادة عند أهل الحق على وفق العلم بكل ما علم الله تعالى انه يكون من الممكنات أو
 لا يكون فذلك مراده عز وجل (من غير تبدل ولا تغير) وفي ذلك خلاف للمعتزلة يأتي بيان قولهم والرد
 عليهم (دبر الأمور) لما كان التدبير في صفات البشر هو التفكير في عواقب الأمور ولا يوصف سبحانه وتعالى
 به فإنه لم يزل عالماً قبل وقوعها ولذلك أعقبه بقوله (لا بترتيب أفكار وترتيب زمان) فإذا راد بالتدبير في
 الأمور وهنأ أمثاراتها وبه فسر قوله تعالى يدبر الأمر من السموات إلى الأرض فيكون المدبر على هذا من
 أوصافه المشتقة من فعله ولا يكون من أوصافه الازلية أو بمعنى دبر الأمور علم بما فعل هذا يكون المدبر
 من أسمائه الازلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجري من السموات والأرض غيره كل حادث فيهن وما بينهما
 واقع بقدره وجار على تدبيره فله التدبير والتقدير (فلذلك لم يشغله شأن عن شأن) وهو الآن كما
 علمه كان ثم أعلم أن القدرة والارادة تعلقتين صلاحي وتعيرو في الصلوح قد علم حقيقة صحة الابداد
 والاعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالارادة بمعنى أن القدرة في الازل صالحة للابداد والاعدام على وفق
 تعلق الارادة الازلية والتعيرى حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والارادة وتعلق
 ثالث وهو تعيرى قديم وحقيقته قصد إيجاد الله تعالى الاشياء في أوقاتها المعلومة (السمع والبصر)
 وهما الصفة الرابعة الخامسة من صفات الماني المتعلق بجميع الموجودات وحقيقة السمع صفة آزرية
 فاقية بذاته تعالى تتعلق بالوجودات فتشترك في الوجودات ادراكاً كاملاً لا على سبيل التقبل والتوهم
 ولا على طريق تأثير حساسة ولا وصول هواة وحقيقة البصر صفة آزرية فاقية بذاته تعالى تتعلق بالوجودات
 فتشترك في الوجودات ادراكاً كاملاً لا على سبيل التقبل والتوهم ولا على سبيل طريق تأثير حساسة ولا
 وصول شعاع ومعنى المتعلق الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (وأنه تعالى سمع ويرى يسمع
 ويرى ولا يغيب) أي لا يغيب (عن سمعه مسموع وان شئ) كونه أو جل الغلبة على الاجسام البنية
 وكلام النفس فإنه تعالى يسمع كلامهما (ولا يغيب عن رؤيته مرفى وان شئ) كالذرة في الهواء يسمع
 والنداء ويحس الدعاء (ولا يدع) بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدع رؤيته ظلام (يرى من غير
 حسيقة) يعلمها (ولا أجهل) يحركها تعالى الله عن ذلك (وسمع من غير أصحفة) جمع صمخ
 بالكسر وهو الثقب الذي في الأذن (ولا أذان) كما أنه تعالى (يعلم غير) دماغ وقلب ويطائر بغير
 جراحة ويخلق بغير آله مترو عن حيل العرايا (اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كالتشبه ذاته ذات
 الخلق) أي ليس علمه كعلم الخلق المختلف في حله أو دماغ أو القلب ولا كعلم المخلوق الذي هو
 بقوة مودعة في مقعر الصمخ يتوقف ادراكها للأصوات على وصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة
 وتأثير الحاسة وتلك القوة المودعة في الحاسة هي القوة المودعة في الحاسة المودعة في الحاسة
 لم تشبه صفاته مطلق الخلق كالم تشبه ذاته ذات الخلق لكانت تفرجه وتقدسه مما يليق به جل
 جلاله قال المنصورى في حواشيه على الصغرى والفصحى على أم البراهين ان السمع والبصر ليس لهما
 الا تعلق واحد تعيرى وهو ينقسم الى قسمين تعيرى قديم كالتكشاف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية
 له في الازل وتعيرى حادث كالتكشاف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا زال تحت ذليلها
 تعلق مختلف لغوهم ان حصة الانكشاف لاصلاحها على الوصفا وبصرا وادراكاً وأنهم قوله المتعلقان
 بجميع الموجودات انهما لا يتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة قال شيخ مشايخنا وهذه المسألة مما

مراد في آله لوجود
 الاشياء في أوقاتها التي
 قدرها فوجدت في
 أوقاتها كما أرادته آله
 من غير تقدم ولا تأخر بل
 وقعت على وفق علمه وارادته
 من غير تبدل ولا تغير
 الأمور لا بترتيب أفكار
 ولا ترتيب زمان فليست
 لم يشغله شأن عن شأن
 (السمع والبصر) وأنه
 تعالى يسمع بصير يسمع
 ويرى لا يغيب عن سمعه
 مسموع وان شئ ولا يغيب
 عن رؤيته مرفى وان شئ
 ولا يحجب سمعه بعد ولا يدع
 رؤيته ظلام يرى من غير
 حسيقة وأجهل
 من غير أصحفة وآذان كما
 يعلم بغير قلب ويعلم بغير
 جراحة ويخلق بغير آله
 اذ لا تشبه صفاته صفات
 الخلق كالتشبه ذاته ذات
 الخلق

خولف فيها الشيخ السنوسي أعني تعلق السمع والبصر بخصوص الموجود وقد سبقه إلى ذلك الغفر
والإمام والشهرستاني في النهاية وهو قول الأشعري وسيأتي لذلك تحقيق (الكلام) وهي الصفة
السادسة من صفات المعاني وهي صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما تعلق به العلم وهو كل واجب وكل
مستحيل وكل جائز لا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم
ولا التأخير ولا الحسن ولا الاعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيرات فقال (وأنه تعالى
متكلم) لا يخلاف في ذلك لارباب المذاهب والمثل وإنما الخفا في معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سيأتي
بيانه (أمرناه) مخاطب قائل مخبر (واحد متوحد) أجمعوا على ذلك وعلى أن كلامه أمر ونهي ونحو
وخطاب وهذا بحسب المتعلق فان تعلق بفصيل الفعل فأمر أو بالكف عنه فنهى ووقع النسبة أو
لا وقعها فغيره وأما النداء والوعد والعيد فالتكلم واجمع أمالي الخبر أو إلى الغلب وعلى أنه لا يوصف
بأنه تامق وإنما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالفهم طوائف في أصول
هذا الباب وفروعه ودليل المتكلم والمحدث على إثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل وكلم الله موسى
تكليماً وأما الصوفي يقول الكلام صفة كريمة إذ مرجع ذلك الإتيان عن الشيء وكل الأشياء قاله
الإتيان فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون إلا بحيث لا ترتفع نقصها
وذلك لا يكون إلا في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكليّة اذ هو الذي له الكمال
المطلق وهو المطلوب (كلام أزل في قديم بذاته) لأن ثبوت المشتق للشيء يدل على ثبوت ما شذ
الاشتقاق لذلك الشيء (لا يشبه كلام الخلق) إذ كلام الخلق كله عرض وكلام الله تعالى لا يوصف بحسب
ولا عرض ثم بين وجه عدم شبه كلام الخلق فقال (فليس بصوت يحدث من بين أسلسل هواء أو
اصطكاك اجرام ولا بحرف ينقطع باطيان شفة أو تحريك لسان) فكل ذلك من صفات كلام الخلق
قال أبو الحسن الأشعري الكلام كله ليس من جنس الحروف ولا من جنس الأصوات بل الحروف
والأصوات على وجه مخصوص دلالات على الكلام القائم بنفسه المتكلم وقال به الله بن سعيد وأبو
العباس القلانسي وأصحابهما وهم من قدماء الإشارات أن كلام المخلوق حروف وأصوات لأنه تكون
لها مخارج الحروف والأصوات وكلام الله ليس بحروف ولا أصوات لأنه غير موصوف بمخارج الحروف
والأصوات وإذا قرأ القارئ منا كلام الله تعالى فقرأه حرف وصوت، فقرأه ليس بحروف ولا أصوات
وهذا القول هو اختيار أكثر أصحاب الحديث قال أبو منصور البغدادي وبه نقول وقال الإمام أبو
إلى في مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت أي فهموه عن جبر ما تقدم لأنه قدّم
والقديم لا يوصف بأوصاف الحوادث وكيفية مجهولة لنا كالاتيها بذاته وبجميع حقائق صفاته
فليس لأحد أن يخصص في الكنه بعد معرفتها بحسب لذاته تعالى وصفاته (وإن القرآن والتوراة والإنجيل
والزبور وكله المنزلة على رسله) أي الحروف التي هي عبارة عنه والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت
باختلاف اللسان وإذا عبرت عن تلك الصفة القائمة بذاته تعالى بالعربية فقرأنا وبالعبرانية فقرأنا
وبالسريانية فأنجيل ووزور والاختلاف في العبارات دون المعنى فحروف القرآن حادثة والمعبر عنها
هو المعنى القائم بذاته تعالى قدّم فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة والتلاوة والقراءة والمكتوب قدّم
أي ما دلل عليه الكتابة والقراءة والتلاوة كما إذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة فالله ذكر
حادث والمذكور وهو رب العباد قدّم (وإن القرآن) كلام الله تعالى غير مخلوق وأنه معجود بالآذان
(مقرود بالالسنه) قال ابن العربي في شرحه على أم البراهين الفرق بين التلاوة والقراءة أن التلاوة تخص
من القراءة لأن التلاوة لا تكون في كلمة واحدة والقراءة تكون فيها تقول فلان قرأاً معمولاً تقول تلا
اسمه فالقراءة اسم لجنس هذا الفعل (مكتوب في المصحف محفوظ في القلوب والصدور وأنه مع ذلك

(الكلام) وأنه تعالى
متكلم أمرنا هو متوحد
بكلام أزل في قديم قائم
بذاته لا يشبه كلام الخلق
فليس بصوت يحدث من
أسلسل هواء أو اصطكاك
اجرام ولا بحرف ينقطع
باطيان شفة أو تحريك
لسان وإن القرآن والتوراة
والإنجيل والزبور كتبه
المنزلة على رسله عليهم
السلام وإن القرآن معجود
بالالسنه مكتوب في المصاحف
محفوظ في القلوب وأنه مع

ذلك

قديم لا وصف بالحدوث والخلق (فأتم بذات الله تعالى) لا تفاههم على ذلك وهذا كله حق وأوجب الإيمان به لأن القرآن يقال عليه السلام فقال على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الإضافة في قولنا كلام الله تعالى إضافة الصفة إلى الموصوف كعمل الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين لئلا يقال على هذا المعنى القديم ومعنى الإضافة على هذا التقدير هي معنى إضافة الفعل إلى الفاعل تتلحق الله وروضة وكلا الأطلاقين حقيقة على اشتراك خلافا لمن زعم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ومعنى أن القرآن مسمع بما يدل عليه وهو العبارة متوالة لللسنة كذلك يحطوط بالرقوم والخطوط الحسية والحاصل أنه مسمع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه وقامت له بما يدل عليه نطقا يحطوط بما يدل عليه تخيلا وهذا كما يقال الله مذكور باللسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق اللساني وسبأ في ذلك بحث في الرسالة القدسية (لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق) كما يقبل العلم ولا ينفصل عنه من السكون ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا العن ولا الاعراب ولا سائر التفسيرات (وإن موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف) قال الأمام أبو المعالي مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت اه وقد تقدم ذلك وفي التأويلات لا يمتنع سماع المتأخر يرى أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وخص بكونه كلام الله لأنه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه قلت واليه ذهب أبو إسحق الأسفرائيني من الأشاعرة وبجمهور الأشاعرة ذهبوا إلى أن الكلام القديم سمع لأواسطة ما يدل عليه وقد نقل عن الاستاذ أنه قال اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم من أطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما وإسطة الصوت كان مسمعا فالاختلاف لفتنى (كما يرى الإبرار) وهم الأشيار من عبادة الله (ذات الله تعالى في الآخرة) روي تعلق بذاته تعالى (من غير جوهر ولا عرض وإذا كانت هذه الصفات العلية كان حيا عالما قادرا مرها سمعا بصيرا متكلمها بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام) الأليات (للمجرد الذات) أشار بذلك إلى أن صفات المعاني ذاتية على الذات العلية بأن المعنى الذي يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو التمكن من الفعل أو الترتك وكذا باقي صفات المعاني ذاتية صفات ثابتة موجودة في نفسها قدرة باقية بالذات العلية وهي كالات وتاتصها نقائص والله منزوعة عن النقائص ولا يضرنا تعدد القديم حيث كان صفة للذات وإنما المنوع تعدد ذات قديمة ونحن لا نقول بذلك ثم إن تلك الصفات تسعة كما ساقها المصنف آخر اجبالا وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة في حدها بأنهم إما كل شرط في وجود القدرة لأجاعتهم على أن العلم والقدرة والإرادة لا يصح وجود شيء منها فيما ليس بحي وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحى هو قادر وروى ذلك عن عباد بن ساهان وذبح أبو عمر والمازني من الكرامية أن الحياة من جهة القادر لأن القدرة اسم جامع لكل صفة لاتص الحياة دونها فالحياة من جعلتها تتأمل ثم إن صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لأنهم لو كانت عنها لزم الاتحاد في المفهوم بلا تفاوت أصلا ولو كانت غيرها لزم الانفكاك بينهما وأيضا العناية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلها سمعا وقدرة والكلام بصرا وهذا خطأ عظيم ثم إن صفات المعاني تنقسم أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشئ أى لا يطلب أمرا وأما على القيام بملها وهي الحياة وقسم يتعلق بالتمكن فقط وهما القدرة والإرادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلى وهما العلم والكلام وإن شئت قلت صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة وقسم لا يتعلق بنفسه ويتعلق

قديم قائم بذات الله تعالى لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق وإن موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف كما يرى الإبرار ذات الله تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض وإذا كانت هذه الصفات كان حيا عالما قادرا مرها سمعا بصيرا متكلمها بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام لا يجرد الذات

بقدره وهما القدرة والإرادة وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصر وبين متعلق القدرة والإرادة وبين متعلق السمع والبصر عموم ونصوص من وجه يجتمعان في الممكن الموجود وتنفرد القدرة والإرادة بالممكن المعلوم وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود وبين متعلق السمع والبصر والعلم والكلام عموم ونصوص مطلق يشتركان السمع والبصر في الموجود الواجب والخائر وزيدان على القدرة والإرادة بالواجب والمستقبل وزيدان على السمع والبصر بالمستقبل والممكن المعلوم وليأخر المصنف من توحيد الذات ومالها من الصفات النفسية والسيئات المعاني شرع في توحيد الأفعال فقال (الأفعال وإنه تعالى لا موجود سواها لا وجود حادث) أي ناشئ (بشيء) قد سبق الفرق بين الاختراع والإيجاد والخلق والإبداع بأن الاختراع خاص بالله تعالى وكذا الإيجاد والخلق والإبداع فانه يطلق على القدم والحادث إلا أنه في حقه تعالى حقيقة لانه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فمماز وتماثل وصورة عن مباشرتهم للأشياء وتحرر يكملها واعلم أن وحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتا مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل بأن يكون ذات تماثل ذات الله عز وجل ووحداية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن يكون له قدرتان وإرادتان وعللنا فأكثر إلى آخرها والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الأزلية ووحداية الأفعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو إيجاد لغيره تعالى من الممكنات (وقاض) أي سائل (من عده على أحسن الوجوه) وأكملها وأعناها وأبدعها (وإنه حكيم في أفعاله) بأصابع مراده على حسب قصده (عادل في أقنيتيه) على الحقيقة لا بوصف الجور والظلم (لا يقاس عده بعديل العباد) فيه إشارة إلى قول بعض الأشاعرة أن العدل لا يصح تعديده بجنس أو نوع مخصوص ولا وصف خاص له لاسيما على ما يعرفه الناس به وكذا نقيضه أيضا لأن العدل الذي هو الحق عدول وورأ أعضاء عدل وعدول عن الحق ولهذا قالوا إن الجور ليس بضد العدل لأن كل فعل كان منا عدلا بموافقة أمر الله تعالى فيجوز أن يكون جورا بموافقة نهيهم ومنهم من قال يصح تعديده والعدل حينئذ معنيين أحدهما عدوله من صفات النقص والعيب وعلى هذا فهو من صفاته الأزلية الواجبة له في الأزل والثاني رجوعه عن إتيان الجور وهو فعله فيكون حينئذ من أوصافه الفعلية المشتقة من فعله وفي المقصد الاسمي المصنف العادل هو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم ولبن يعرف العادل من لم يعرف عده ولا يعرف عده من لم يعرف فعله فن أداد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علما بأفعال الله تعالى من ملكوت السموات إلى منتهى الأرض حتى أذابهم جلال الحضرة الربوبية وصبره اعتدالها وانظامها فعلق بغيره شيء من معاني عدل الله في خلقه (إذا العبد يتصور منه الظلم والجور) بتصرفه في ملك غيره) أو بجوارزة الحد أو وضع الشيء في غير محله نقص أو زيادة (ولا يتصور الظلم) بهذه المعاني (من الله تعالى) تقدس عن ذلك (فانه لا يصادف لغيره ملكا) على الحقيقة (حتى يكون تصرفه فيه ظلمًا) وقعديا (فشكل ما سواه من أنس وجن وشيطان وسماه وأرض وجوان ونبات وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس) بأنواعها وأجناسها (حادث) بالذات والزمان ثم أشار إلى حدوث الزمان فقال (اخترعه بقدرته بعد العلم اختراعا) على غير مثال سابق ثم أكد ذلك بقوله (وأشياء انشاء) بعد أن لم يكن شيئا (وأعطى كل شيء خلقه) وهو بذلك جواد ورثته في موضعه اللائق به وهو بذلك عدل (إذا كان في الأزل موجودا وحده ولم يكن معه غيره) يشركه أو تماثله في ذاته وصفاته وأفعاله إشارة إلى أن أحداث تعالى ذلك كان باختياره لاهو استحكال كمال زائد له ما كان قبل أحداثه (فأحدث)

(الأفعال) وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بغيره وقاض من عده على أحسن الوجوه وأكملها وأعناها وأبدعها وأنه حكيم في أفعاله عادل في أقنيتيه لا يقاس عده بعديل العباد لا العبد يتصور منها الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه في ملك غيره شكل ما سواه من أنس وجن وشيطان وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس وحادث اخترعه بقدرته بعد العلم اختراعا وأنشأ انشاء بعد أن لم يكن شيئا إذ كان في الأزل موجودا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث

وأشأ (بعد علمه) الحق (أظهرنا لقدرته) الباهرة (وتحقيقاً لما سبق من إرادته) الأزلية بكونه وجوده (ولما حق في الأزل من كنهه) التي لا تبدل وفيه إشارة إلى أن تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة إذ لا يوجد تعالى شأنه الممكن أو بعدم بقدرته الأما أود تعالى وجوده وأعدامه وتأثير الإرادة على وفق العلم فكل ما علم تعالى أنه يكون من الممكن ألا يكون فذلك مراده (لا لاقتضاه إليه) أي الخذلان الإنشاء (وواجبه) تعالى الله عن ذلك وهو الحق المطلق وكل موجود سواء فقير إليه في وجوده وبقائه وسائر ما علمه به (وأنه تعالى متفضل) جواد (بالمطلق) وهو الإيجاد مطلقاً (والاختراع) وهو الإيجاد لأعلى مثال سابق ونعمة الإيجاد شاملة لكل موجود (والتكليف) وهو إلزام ما فيه كلفة لا مطلب ما فيه كلفة خلافاً لما لا يقل أي هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلاً لأن يتحاطبهم بالامر والنهي (لأن وجوب) وهو عبارة عن طلب تفرغ الزمة تحسلاً للمعترضة في إيجاب التكليف (ومتطول بالانعام) على العباد (والاصلاح لهم لأن لزوم) والمتفضل والمتطول يعني واحد ولم يرد في أسمائه الحسن ولكن دل عليها قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وقوله تعالى ذي الطول ومعناه ذو الفضل والبسطة والمقدرة فان أخذ الطول من الحق والمقدرة فذو الطول من الأسماء الأزلية لأنه لم يزل غضياً قادراً وان أخذ من الفضل والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله (فله الفضل) والمنة (والإحسان) والعرف والبر الأم (والنعمة والامتنان إذ كان) عز وجل (قادراً على أن يصلي عباده أنواع العذاب) وهي العقوبة المؤثرة لزمه على سوء أفعالهم (وبيتلهم) أي يحضنهم (بضر وبالإسلام والاصواب) وهي الأقسام اللازمة (ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً) محضاً (ولم يكن منه قبضاً ولا ظملاً) فهو سبحانه وتعالى العادل الذي لا يعرض عليه في شديده وحكمه وجسيم أفعاله وافق مراد العبد أولم وافق وكل ذلك عدل منه وهو كائناً (وأنه عز وجل يثيب) أي يجازي (عباده المؤمنين على الطاعات) الصادرة منهم وهي ما وافقت أمره جل جلاله لا إرادته كإلزامه المعترضة (بحكم الكرم) الحق (والوعد) السابق (للبحكم الاستحقاق) والاستيجاب (واللزوم) إذ لا يجب لأحد عليه فعل ولا ينصرف عنه (فلم) لأنه غير واضح لشيء في ضميره وضعه ولا عدل عن طريق الحكمة والعدل في شيء من أفعاله ولا يجوز أن يظنه نقص في ملكه ولا في إرادته فلم يكن موصوفاً بالتلزم بحال (ولا يجب لأحد عليه حق) لكون كل ما سواه من مختصراته ومخلوقاته ومصنوعاته فاني يكون لمخلوق حق على الخالق والحق لغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان على حق أي دين واجب لازم (وان حقه في الطاعات وجب على الخلق بإيجابه على السنة أنبيائهم عليهم السلام لا بمجرد العقل) لأن العقل لا يستقل بالبرهان كون الفعل أو الترك متعلقاً بالواجبة الشرعية (ولكنه يفت الرسل وأظهر مسدقهم بالمعجزات الظاهرة) وهي الأمور المخوارق للعدالت والقوة بالقصد والموافقة للدعوى السالمة من أمارات على يد من يدعى النبوة وقول إمام الحرمين أنه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على ما يصح دليلاً على الاطلاق والعموم ويصح أن يكون حجة على المشركين (فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيدته) فوجب على الخلق تصديقهم فيما يلزمونه (وهذه المسئلة معروفة بالتصديق والتسليم العقليين قالت الأشعرية للتصديق ولا تتجبع عقلاً لأن الأفعال باقوا مصفاً بحسن والتجبع من حيث يتعلق خطاب الشرع بها ودليله السمعى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبشر سولاً وبه تمسك المحدث أشولاً بالصوفى فيقول الاتصال كلها تبينات نسبة التكوين ونسبة التكليف أمانة التكوين فعامه لأن الأفعال كلها لله تعالى وهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لا لتوابعها لايجاد بل هي حسنة من حيث يحيط التفاعل وإرادته وأمانة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف ومن المعلوم أن الطلب للشيء فرع العلم به ولا علم بالحقيقة إلا الله تعالى فلا تكليف ولا طلب إلا لله تعالى وبأنه تعالى متعلق الطلب بفعل أو ترك شيء

الخلق بعد ذلك أظهرنا لقدرته
وتحقيقاً لما سبق من إرادته
ولما حق في الأزل من كنهه
لا لاقتضاه إليه وحاجته وأنه
متفضل بالخلق والاختراع
والتكليف لأن وجوب
ومتطول بالانعام والاصلاح
لأن لزوم فعله الفضل
والإحسان والنعمة
والامتنان إذ كان قادراً
على أن يصيب عباده
أنواع العذاب ويتلهم
بضر وبالإسلام والاصواب
ولو فعل ذلك لكان منه
عدلاً ولم يكن منه قبضاً
ولا ظملاً وأنه عز وجل يثيب
عباده المؤمنين على
الطاعات بحكم الكرم
والوعد لا يحكم الاستحقاق
واللزوم لهذا لا يجب عليه
لاسدق ولا ينصرف عنه ظم
لا يجب لأحد عليه حق
وأن حقه في الطاعات
وجب على الخلق بإيجابه
على السنة أنبيائهم
السلام لا بمجرد العقل
ولكنه يفت الرسل وأظهر
صدقه بالمعجزات الظاهرة
فبلغوا أمره ونهيه ووعده
ووعيدته فوجب على الخلق
تصديقهم فيما جاؤا به

فلا يعلم إلا بالتوقيف السعي النبوي فإذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب وقالت الحنفية إن العقل قد يستقل بأدراك الحسن والقبح اللذين أولصفة قدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمتن من الفصل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرأ الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالأجواب والثواب لفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة الآن للمعتزلة أطلقا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع وسأيت تحقيق ذلك على التفصيل في شرح الرسالة القدسية وهذا الذي ذكره المصنف أشار به الى النوع الثالث عند المتأخرين وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه ومن فروعه بعثة الانبياء الى العباد وإقامة المطيع ومعاقبة العاصي وقد أشار اليهما المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستعمل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء لم يلق الجائر والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه فلما كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة أقسام قسم يتعلق بالالهيات أى المسائل المتعلقة بالاله عز وجل وقسم بالنسب وقسم بالمجيبات وقد فرغ من قسم الالهيات شرعا في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهى المسائل المصوت فيها عن النبوة وأحوالها والثالث وهو السميات وهى المسائل التي لا تنطبق أحكامها الا المسم ولا تؤخذ الا من الوحي فقال (معنى الكلمة الثانية) من الشهاداتتين (وهى شهادة) هكذا في سائر النسخ وكان تأييد الضمير باعتبار ما أضف اليه (الرسول) هكذا في سائر النسخ وقد وقفه هكذا في أول كتاب العلم وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل في طبقاته عن الامام الشافعي رضي الله عنه انه كان يمنع من هذا التعبير وإنما بقا الرسول الله صلى الله عليه وسلم) لانه أقرب للتعظيم وأكثر الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصراً أو بصيرة ووجه الصلاة أى بها التبرك (وأنه) تعالى (يعت) أى أرسل ومطويعه انبعث وكل شيء ينبعث بنفسه فان الفعل يتعدى اليه بنفسه يقال بعثته وما هنا كذلك وكل شيء لا ينبعث بنفسه كالكفاية والهدية فان الفعل يتعدى اليه باليه يقال بعث به أى وجهه (التي) وحقيقته انسان خصه الله بسماع وحى ولم يؤمر بالتبليغ وحقيقة الرسول انسان بعثه الله الى خلقه ليلقاهم ما أوحى اليه من الاحكام الشرعية وحقيقة الرسالة الامر بتبليغ الوحي وحقيقة النبوة الاختصاص بالوحى قبل النبي أهم لانه يطلق على من أوحى اليه أمر بالتبليغ أو لم يؤمر والرسول أخص والكلية تشمل على الاخص فكل رسول نبي ولا عكس وإنما يخص النبي رسول اذا أمر وليس رسول اذا لم يؤمر وقيل الرسول أهم لانه يطلق على الملائكة وعلى البشر بخلاف النبي فإنه خاص بالبشر والكلية تشمل على الاخص فتقول كل نبي رسول ولا عكس وإنما البعض كالنبي صلى الله عليه وسلم وسائر أنبيائه المرسلين من البشر وبعض من كان رسولا ولم يكن نبيا كجبريل عليه السلام ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان فينبى أوحى اليه وأمر بالتبليغ من البشر وتنفرد النبوة فينبى أوحى اليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (الاي) منسوب الى الام لكونه لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه في كتاب العلم أو الى أم القرى وهى مكة لولادته بها أو الى أم الكتاب وهو الوحي المحفوظ لان علمه منه أو غير ذلك وقد بسطنا في شرحنا على القاموس (القرشى) نسبة الى خريش على غير قياس وهو لقب جده النضر ابن كلاب بن خزعة بن مدركة بن الياسر بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومن لم يلد فليس بشرشى نقله السهلي وغيره وميب تليته بذلك والاختلاف فيه بسطناه في شرح القاموس (محمد) هو اسم مفقود من التعبد وهو المبالغة في الحد وذلك لانه اذا بلغت حصال المرء النهاية وتكاملت فيه الحسن فهو محمد قال المناوى في شرح الجامع الصغير لكن ذكر بعض المحققين انه انما هو من مسيخ المبالغة باعتبار ما قبل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لانه جهة الغنى اذا يلزم من زيده فضل على عمرو المبالغة في تفضيله عليه اذا

معنى (الكلمة الثانية)
وهى الشهادة للرسول
بالرسالة وأنه بعث النبي
الاي القرشى محمد

معناه جهة تفضيل عليه ويفرض كونه لشكره لا يازم منه المبالغة لانها لا تجاوز حد الكثرة ولخصرهم
صحيح المبالغة في عدد مخصوص وكونه أبجل من جدوا أفضل من جد لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة لان
ذلك ثابت له لذاته وان لم يسم به ثم المناسبة قائمة به مع ما سبق من دلالة البناء عرفا على بلوغ النهاية في
ذلك الوصف اه وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي رسالة خاصة لما يستعين
هذا الاسم الكريم من المعاني والأسرار (صلى الله عليه وسلم) من الصلاة وهي من الله تعالى الى راجع وتعلق
لفظ على جملة اثنين معنى النزول والسلام التماس من الآفات المنافعة لقائه الكمال وجمع بينهما لكرامة
افراد أحدهما أي لفظا لا شطأ ومطلقا وقد تقدم البحث فيه في أول مجلد العلم في الخطبة (رسالته)
وهي السفارة بين الله وبين ذوى اللباب لازاحة عنهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (الى كافة) قال
الأزهري هو مصدر على فاعله كالعاقبة والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع وفي الصباح وجاء الناس كافة قبل
منصوب على الحال فقبلا زما لا يستعمل الا كذلك وعليه قوله تعالى وما أرسلنا الا كافة للناس أي
اللائس جميعا (العرب واليهيم والجن والانس) وقال أبو البقاء إضافة كافة الى ما بعد هانظلاله لا يقع
الاحال وانما قيل للناس كافة لانه ينكف بعضهم الى بعض بالاضافة تصير إضافة النسي الى نفسه اه
هذا اذا أريد بالكافة الجماعة واذا ذهبه الى أنه مصدر كما قاله الأزهري فلا يلزم منه إضافة الشيء الى
نفسه فتأمل والعرب اسم مؤنث ولهذا وصف بالماؤنث فيقال للعرب العرب يا معالي العرب والعروبة وهم خلاف
اليهم فهو بذلك لانهم سكنوا بلادا يقال لها العربيات والخلاف في ذلك وفي نسبهم بسطناه في شرح القاموس
والجن بالكسر خلاف الانس هو بذلك لاستئناسهم عن الاعين كما ان الانس من انس اذا ظهر أو ألفت
وتفصيل ذلك كاه في شرح القاموس ثم ان اراد بهذا التعبير انه مبعوث الى الفطنان الانس والجن
والعرب واليهيم داخلون في الانس وقد يعبر عنهما بالاسود والاجر وكونه مبعوثا الى الفطنان خاصة اختاره
الحليمي والبيهقي بل حكى الغفر الرازي والنسفي عليه الاجماع ومنهم من زادوا الملائكة وانتصر له السبكي
مستدلا بما لا يكون للعالمين نذرا وشعرا أرسلت الى الخلق كافة ونار ع فيها حكم عن الحليمي بن البيهقي
نقله عنه وتبرأ منه والحليمي وان كان سنالكنا وافق المعتزلة في تفضيل الملائكة على البشر فاعلم اه بشارة
عليه وبأن الاعتماد على تفسيريهما في حكاية اجماع انفراد بحكاية لا ينهض عندها ثمة النقل لان
مدارك نقل الاجماع انما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومن يوفق بهم في سعة دائرة الاخلاص
والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل (تسحق بشره) الواضحة السهلة الفراء (الشرايع) المقدمة
كلها (الامافرء منها) والنسفي رفع الحكم الشرعي بخطاب (وقضله على سائر الانبياء) بانواع من الفضائل
لخصوصية فضله بها في ذاته بما ارتفع كالأفوق المراتب الكالية افسانه كانت أو ملكية قال الله تعالى
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية
أذهب أوّل نور تلقى من حضرة الوجوب بل لا متلقى على الحقيقة الا هو فكان له صلى الله عليه وسلم حيثنات
حسنة ابتداء وبه حصل الكمال الاختصاصي المتحد وخشية انتهائه وبه حصل الكمال المتكسر الذي
انقسم على الحقائق النبوية وله عليه السلام منه الحظ الاوفر الجامع بين كالاتهم كلهم فن حيث الكمال
الاختصاصي كان رسولا لجميع العالم ومن حيث كماله الجلي الاشتراكي كلن رسولا لانس والجن فاعلم
من ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم العامة منه وخاصة ذلك الخصوصي المتحد وكلامه العلي المشترك أوليته
وأخرته (وجه سيد البشر) وروثهم والفاائق عليهم بالفضائل والكمالان والسيد لفظه هو الذي
يلوق قومه أو ما هو من جنسه ونوعه والسيد الرئيس والحكيم والحق وقد ساد سيادة وسودا وكان
صلى الله عليه وسلم في كل أوصافه موصوفا بالسيادة والتفوق وكان قتاله أيضا سيد قريش وسيد العرب
وفي شعر الأعشى * ياسدا الناس وديان العرب * وروي بالمالك اناس وأخرج مسلم في المنتاب

صلى الله عليه وسلم
رسالته الى كافة العرب
واليهم والجن والانس
فتسبح بشريته الشرايع
الامافرء منها وقضله على
سائر الانبياء وجهه سيد
البشر

وأوردوا في السنة عن أبي هريرة رقة: أناسيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر الحديث وأخرج الإمام أحمد والترمذي في المناقب وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة ولا غير الحديث قال المناوي في شرحه خصه لأنه يوم مجوع له الناس فيقاله سودده لكل أحد عينا وصنف نفسه بالسود المطلق المقيد للعموم في المقام الخطأ على ما تقرر في علم البيان فيفسد توقوه على جميع ولد آدم حتى أول العزم من الرسل واحتجاجهم إليه كذب لا وهو واسطة كل قبض وتحتج به ولد آدم ليس للاحتراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة كإفعل الإمام عليه الاجماع ومصادره اجماع من بعده من أهل السنة (ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (لأنه الايمان ما تقرر به شهادة الرسول) الحق (وهو قول محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم فصار تلك السكتان كلمة واحدة عبر عنها بكلمة التوحيد والاختصاص (والزم الخلق) كلهم (تصديقه) وتلقاه بالقبول (في جميع ما أخبر به) (وعنه من أمور الدنيا والآخرة) أي المصلحة فيما بعد انحصار كل شخص أخلاؤه من الانبياء والرسل الكرام بالصدق والأمانة والتبليغ والفضيلة فهذه أربع صفات تجب في حقهم فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت في نفس الامر أي كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقا لما عند الله تعالى إيجابا كان أو سلبا والأمانة كونهم لا تصدعهم مخالفة أصلا وهي المعبر عند بعضهم بالعصمة والتبليغ هو أنهم ما بغوا جميع ما أمروا به واعتقدا كما كان أو عيلا ولم يكتبوا منه شيئا والفضالة هي التمسك بالأحكام النصوص وطرق إبطال تخيلهم ودعواهم الباطلة ولما فرغ من ذكر النيات شرع في بيان الجمعيات فقال (وأنه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به) صلى الله عليه وسلم (بعد الموت) وفي ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وإيمانه به كل ذي روح لأنه من مجوزات العقول التي ورد الشرع من وجوب اعتقادها وهو كيفية وجوده فيعتقد الحياة فلا يعبري الجسم الحيواني عنهما ولا يجتمع فيه هذا قولنا لا شيء وقيل عدم الحياة بما من شأنه الحياة وهو قولنا لا شيء في الدنيا والآخرة من وقال بعض الصوفية ليس الموت بعدم محض ولا نفاذ صرف وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومغايرة وحيلولة بينهما وتبدل حال محال وانتقال من دار إلى دار ثم شرع المصنف في بيان ما أخبر به صلى الله عليه وسلم للأحوال التي تعرض بعد الموت فقال (وأوله سؤال المنكر ونكير) ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد ان ملك الموت يقبض روح كل ذي روح أي يخرجها أو يأخذها بأذنه من مقرها أو من يد أعوانه والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم والطير وغيرهم ولو بعوضة بل قيل حتى روح نفسه والأرواح أجسام لطيفة مختلفة في البدن تذهب الحياة بذهابها وقيل جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك للماء بالعود الأخضر وبه حزم النووي وملك الموت اسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه في السماء والياد وجلاءه في تخوم الأرض السفلى ووجهه مقابل الأوج المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يتفرق بالؤمن ويأتي به في صورة حسنة ومن ذلك أيضا وجوب اعتقاد ان الأجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه وإن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجليه في الوقت الذي علم الله في الأزل حصوله ميتة به بإجماده تعالى وخلقه من غير مشقة ومدخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا توليد لأنه لم يقتل لحال إن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العر ولا بالموت بدل القتل ثم يجب اعتقاد ان السؤال في القبر حتى إيمان المؤمن تسأل في قبورها بعد عام الفتن وعند انصراف النفس بأن يصيد الله أرواح إلى الميت جمعهم وتكمل حواشيهم فيرد إليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأق مع الجواب من الحواس والعقل حتى يسألهم الملك (وهما شخصان) أسودان أزرقان (أي قطان غلظتان شعورهما إلى أقدامهما تلعب النار بين أيديهما ما يشقان الأرض بهما كلامهما كل علة القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقام من حديث (يقعدان العبد في قبره) أي بعد علم وفنه هذا في حق المتصور وفي غيره بعد الموت

ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لاله الا الله ما تقرر بها شهادة الرسول وهو قول محمد رسول الله والزم الخلق تصديقهم في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وأنه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به صلى الله عليه وسلم بعد الموت وأوله سؤال المنكر ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد في قبره

(حوا) نأما (ذاروح وجسد) كامل الحواس وأفق الشمس الربى بأن السؤال على الرأس وحده ان
انفصل لوجود أدلة النطق وأفق الحافظة السيوطى بأن الميت اذا نقل لا ينسل حتى يدفع قال بعضهم ومنه
المسلوب (فيسألونه) أو أحدهما يرفضان بالؤمن وينهران المتناقض والكافر ولو تزقت أعضاؤه أو
أكلته السباع في أجوافها وكذا الفريق والخرق وإن ذرى في الريح (عن التوحيد) أى وحدانية
الله تعالى (والرسالة) أى رسالة الانبياء عليهم السلام وما بلغوا وقال القرطبي اختلفت الاحاديث في
كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الأشخاص فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل
عن كلها اه وهذا السؤال خاص بهذه الامة والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون
والكافرون وورد في حق جماعة منهم لا يستأثرون كل ارتباط والشهد بأفواحه والمراعاة بالتحقيق
لما علقا في سؤال الأطفال الوقف وحزم السيوطى بعدم السؤال لعدم تكليفهم كلالا لشدة لا يجر
(ويقولانه) كل أحد يسأله أو بالمرئانية أو بالعربية مطلقا ثلاثة أقوال (من ركب) الذى خلقك
وسؤالك وورثك (وماديتك) الذى كنت عليه (ومن ينيلك) الذى أرسل اليك وأمرت باتباعه ونقل
السيوطى ان السؤال يقع بالمرئانية وهذا صوابه لأنه كذا ما ترجم صالح حين وهى خص كلف نعر بها
أمره ثم عاهد الله كره الملائكة الله أترحم ما كنت تصنع في دأوا الدنيا صالح من ركبك وما ديتك لعقيدتك
حين ما هذا الذى مت عليه (وهما فتنا القبر) معنى فتان مبالغة في التفتين والامتحان وقد يلقى فيما
غيرهما من الصور الهائلة فيقال لكل فتان أعادنا الله منى (وسؤالهما أول فتنة بعد الموت) يحصل في
القبر أى هذا السؤال هو نفس الفتنة وهى الاختبار والامتحان بالشئ الى الميت أو البنا أو الى الملائكة
لإسطة علم بكل شئ (وإن يؤمن بعذاب القبر) ومنه ضعفه وهو انضمام العهد بعنه الى بعض ومنه
الحديث لو لم أهد من ضعفة القبر لمسلم منها سعد وفي رواية لقد تضائق على هذا العبد الصالح بقبره حتى
فرج الله عنه وفى أخرى لقد صممه ثم فرج الله عنه (وأنه حق) ثابت فى حديث مسلم المرفوع عن هذه
الامة تنبئ في قبرها فلا لأن لا تدفن الدعوات الله ان يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه ثم أقبل
على الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال تهودوا بالله من عذاب القبر الحديث وفى البخارى عن أسماء بنت
أبي بكر قالت فأم قنبر رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فذكر فتنة القبر التي يفتن بها المرء فلما ذكر
ذلك صرح السيلون فصحتم قال (و) انه (حكيم) من الله تعالى (وعدل) منه لانه ما لا لا يصح حقيقة
ولمالك التصرف في ملكه كيف يشاء الأمر أمره والحكم حكمه لا يستل عما يعل (على الجسم والروح)
معاً كما هو مذهب أهل السنة (على ما شاء) لمن يكون من أهل العذاب وحكمة الله تعالى فيه اظهار
ما كتمه العباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهى الله بهم للملائكة أو ليفضوا عندهم
ومجل القول فيه ان عذاب القبر هو عذاب البرزخ وأضيف الى القبر لانه الغالب والافضل ميت أراد الله
تعذيبه ناله ما أراد فمات وأول يقبر ويحمله الروح والبدن جميعا باخلاق وبعد إعادة الروح اليه أو الى جزء منه
على قول من قال ان العذب بعض الجسد وهو قسمان دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة
ومما يجب اعتقاده ان نعم القبر حق لما ورد في ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمن هذه الامة كما كانه
لا يختص بالمقبور ولا بالمكة بن فيكون انزال عقله أو ضاوعه من الحلة التي رآه عقله وهو عليها من كفر
وإيمان ونعم وهما من نعمه توسعه وفق طاق فيه من الجنه وضع قنديل فيه وامثاله بالروح والربحان
وجعله ووضعه من راض الجنة وكل هذا يحول على الحقيقة عند العلماء وما يجب اعتقاده ان البعث حق
وهو أعادتهم بعد أحيائهم بجميع أجزائهم الأصلية التي من شأنها البقاء من أول العر الى آخره تدور
بنك الآيات والآثار وأكثرها لا يتجمل التأويل لافرق في ذلك بين من يحاسب كالكافر وغيره كما
صححه النووي واشتداه والبعث والشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع جميع

سواء ذاروح وجسد
فيسألونه عن التوحيد
والرسالة ويقولان من
ربك وما ينك ومن نبيك
وهما فتنا القبر وسؤالهما
أول فتنة بعد الموت وإن
يؤمن بعذاب القبر وأنه
حق وحكمه عدل على
الجسم والروح على ما يشاء

الاجزاء الاصلية واعادة الروح البهوان اعادة الاجسام عن علم محض فيوجد هال الله تعالى بعد انقضاءها
 بالكفة وقيل عن تقرب محض فيذهب الله العين والاربع جميعا بحيث لا يبقى في الجسم جوهران فردان
 على الاتصال وعلى القول الاول يكون الجسم الثاني هو الاول المعلوم بعينه لاشبه وفي اعادة العرض القائم
 بالاجسام تبعاً لهله مذهبان الاول تعداد بأخصاصها التي كانت في الدنيا فاعاد بالجسم حال الحياة وهو قول
 الاشعري والثاني امتناع اعادة مطلقا لان المعد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالبعث وهو قول الفلاسفة
 وبعض المعتزلة والكرامية والخوارج والاول الرابع وفي جواز اعادة الزمن قولان ومما يجب اعتقاده
 ان اليوم الاخرى وهو من يوم الحشر الى ما يشاءه اولى ان يدخل اهل الجنة الجنة وأهل النار النار
 ويدخل في جهة الامور الاخرة امتداداً ان أخذ المصنف حق وهي كتب الاعمال التي تصكبها الملائكة
 ما فعلوها في الدنيا والرافع الحصف الرابع من خزنة تحت العرش وان كل أحد يدعى فيعمل حصفته ما باليمين
 وهو المؤمن الطائع أو بالشمال وهو الكافر والمؤمن العاصي ملق بالطائفة على المشهور من امور اليوم
 الاخر الميزان وقدره وقد كثر ذلك في قوله (وأن يؤمن بالميزان) والوزن لغة معرفة كمية بأخرى على
 وجه مخصوص والجل على الحقيقة يمكن لكن بحسب ما يعين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب ثم
 عرف المصنف الميزان فقال (ذي الكفتين واللسان) كفة الحسنات وهي من نور والاخرى من ظلمة وهي
 السبائت (وصفته) أي الميزان (في العلم انه) أي كل كفة منه (مثل لمبان السموات والارض)
 وفي حديث سلمان وصلى الله عليه وآله قال فوضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت فهي السموات والارض
 لو سمعن وفي حديث آخر ان الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله ويؤتى بالميزان فتصوب بين
 يدي الله تعالى كفة الحسنات عن يمين العرش مقابل لكفة السبائت عن يسار العرش مقابل للنار
 ثم ان المشهور انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال لما ورد بصيغة الجمع في الآيات والاشعار
 للتعليم وقيل يجوز ان يكون للعالم الواحد موازين يوزن بكل منها مصنف من عمله (وزن فيه الاعمال)
 أي أعمال العباد المكلفين فخرج بذلك الملائكة لانه قد فرغ عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصاً على
 القول بان المصنف هي التي توضع في الميزان كما يأتي وكذا خرج منه الاطفال والانياء عليهم السلام ثم يفا
 لقد رهم وكذا من يدخل من الباب الايمن من هذه الامة كلور قد حدث (بقدره الله تعالى) ولطيف
 حكمته وبدع صنيعته والمسلح الميزان جبريل عليه السلام (والصغير يومئذ مثاقيل النور والخردل)
 الصغير بالصاد والسين المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جمع معربة يقال اقزن مني بالصنعة الراجة
 وأنكر الجوهري السين والمثاقيل جمع مثقال والذر ما يرى ضوء الشمس والخردل معروف (تخصفاً
 لتمام) صفة (العدل) يقتضي الحكمة وهل الموزن الكتب التي اشتملت على أعمال العباد أو أعيان
 الاعمال قولان الاول ذهب اليه جمهور المفسرين والامام أبو المعالي واستقر به ابن عطية وأشوا اليه
 المصنف بقوله (وتطرح صحائف الحسنات) وهي الاعمال الصالحة بعد ان تصور (في صورة حسنة)
 فورانية (في كفة النور) وهي البني المدة الحسنات فيثقل بها الميزان على قدر درجاته باعنا الله تعالى
 بفضل الله سبحانه وتعالى (وتطرح صحائف السبائت) وهي الاعمال السيئة بعد ان تصور (في صورة
 قبيحة) ظلمانية (في كفة الظلمة) وهي الشمال للعدة السبائت (فتخفف بها الميزان بعد الله) سبحانه
 وتعالى ولا تختم قلب الحقائق خوفاً للعادة وقبل يتلقى الله أجساماً على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها
 ومن فوائد الآيوز امتحان العباد بالاعمال والقب في الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة
 وقدر العباد ما لهم من الجزاء على انبياءهم والشهداء على ما عملوا (وأن يؤمن بأن الصراط
 حق) ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة (وهو) لغة الطريق الواضح لانه يبلغ المارة (وشراً) جسر
 يرد على من جهنم يرد الاقرون والاخرون ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة (أخذ

وأن يؤمن بالميزان ذي
 الكفتين واللسان وصفته
 في العلم انه مثل طين
 السموات والارض وزن
 فيه الاعمال بقدر الله
 تعالى والصغير يومئذ مثاقيل
 النور والخردل تخصفاً للتمام
 العدل وقوضع صحائف
 الحسنات في صورة حسنة
 في كفة النور فيثقل بها
 الميزان على قدر درجاتها
 عند الله بفضل الله وتطرح
 صحائف السبائت في صورة
 قبيحة في كفة الظلمة فتخفف
 بها الميزان بعد الله وأن
 يؤمن بأن الصراط حق
 وهو جسر يرد على من
 جهنم أخذ

من السيف وأدق من الشعر) ومذهب أهل السنة بقاؤه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته اليه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتزلة وطوله ثلاثة آلاف سنة ألفه سعد بن أبي وقرة وألفه سواد بن جبريل وأقوه وسكاكيل في وسطه وفي حافته كلاب معلقة مأمورة بأخذ من أمرته وفيه سبع قناطر بسفل العبد عند كل واحد عن نوع من العبادات ورسد العباد عليه متفاوت في سرعة التجاوز وعدمها وهم فرشتان وقد أشار إلى ذلك المصنف بقوله (قلبه أقدام الكافرين) والمناقضين بحكمة الله تعالى فتوى به في النار) أما على القوام والتأييد كقولهم لا عود إلى المدة يريد الله تعالى ثم يتجوز بعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه العذاب هذا القسم الأول وأشار إلى القسم الثاني بقوله (وتثبت عليه أقدام المؤمنين) وهم أهل رجحان الأعمال الصالحة والسلوك منهم من السبات من خصهم الله بزيادة الحسن (بفضل الله تعالى) وهم الذين يجوزون كعارفة العين ويعدهم كالبرق الخاطف ويعدهم كالريح العاصف ويعدهم كالطير ويعدهم كالجواد السابق ثم الجواز سبياً ومشيواً وحوالاً حسب تفاوت الأعمال ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ومن هنا كان دقتاً في حق قوم ودر يضاف في حق آخرين وهو واحد في نفسه (فيساقون إلى دار القرار) أي الجنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وإن نصير الجنة أسرى لقلوبهم ولتفسر الكافر بغزو المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور وما يجب اعتقاده أن العرش حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام وهو أول مخلوق لله تعالى في قول وما يجب اعتقاده أن الكرسي حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصيغ وما يجب اعتقاده أن القلم حق ثابت وهو عظيم نوراني خلقه الله تعالى وأمره يكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة وما يجب اعتقاده أن الريح حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني كتب فيه القلم بأذن الله تعالى ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة وما يجب اعتقاده أن كل من الكائنين على العباد أعمالهم في الدنيا والكائنين في الوجود محفوظ ما في مصف الملائكة والكلان بالتصرف في العالم والكائنين من مصف الحفظة كتاباً موضع تحت العرش حق ثابت (وأن يؤمن بالحوض المورود) وهو (حوض) نبيينا (محمد صلى الله عليه وسلم) الذي يصبأ في الآخرة وهو جسم مخصوص تنسج الجوانب تروء هذه الأمة وعند مسلم من حديث أنس في قول أنا أعطيتك الكوفة وهو حوض ترد عليه أمي يوم القيامة وعندهما من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب بن سعدة أن أنس طس على الحوض ومن حديث ابن عمر أممك حوض كائين جراباً وأذرح وقال العذري كائينكم وبين جراب وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض في الصحيح من حديث أبي هريرة وأبي سعيد بن عبد الله بن عمرو وحديثه في ذخري جابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسماء وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن تيمية الدين المشقي في جزء استوعب فيه وظهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كجانب الحافظ ابن حجر (ويشرب منه المؤمنون) الذين وقوا بعد الله ميتاته وما توفي ذلك لم يغير وأول يدلوا وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمني الأمم السابقة لكنه خلاف لظاهر الأحاديث أنه لا يروى إلا مؤمنو هذه الأمة لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيها وتخصيص حوض نبيينا صلى الله عليه وسلم بالآخرة كوروده بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآخرة (قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط) على الصيغ ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد وإنما الواجب اعتقاد نبوته (من شرب منه شربة لم يظمأ) أي لم يعمش (بعدها) أي بعد تلك الشربة (أبداً عرضة ميسرة شهر ماؤه أشدّ بياضاً من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عذيقوم السماء) ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما رفعه حوض ميسرة شهر زوايا سراء ماؤه أبيض من اللبن ويحيى ألبين من المسك وكبرائه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً وله صفات حديث

من السيف وأدق من
الشعرة تزل على أقدام
الكافرين بحكم الله سبحانه
فتسوي جسم إلى النار
وتثبت عليه أقدام المؤمنين
بفضل الله فيساقون إلى دار
القرار وأن يؤمن بالحوض
المورود حوض محمد صلى
الله عليه وسلم يشرب منه
المؤمنون قبل دخول الجنة
وبعد جواز الصراط
من شرب منه شربة لم يظمأ
بعدها أبداً عرضة ميسرة
شهر ماؤه أشدّ بياضاً من
اللبن وأحلى من العسل
حوله أباريق عذيقوم السماء

أ نس فيه من الأباريق كعدد نجوم السموات وفي رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء وفي رواية أخرى له عدد النجوم وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام من صفة تبتاعه الصلاة والسلام له حوض أبعد من سكة المطالع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله قوت كل شراب الجنة وطعم كل غار الجنة (فيه ميزان يصبان من الكوثر) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان يصب فيه ميزان عدائه من الجنة أحدهما من ذهب والأخر من وقر يروي أن العصابة قالوا يا رسول الله أن نطابق يوم المحشر فقال على الصراط فإن لم تجدوني فعلى الميزان فإن لم تجدوني فعلى الحوض وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والحوض وهي مسئلة وقف فيها أكثر أهل العلم (وان يؤمن بالحساب) جاذ كره في حديث عمر رضى الله عنه أخرجه البيهقي في البعث وهو توقف الله صاده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم وأول من يحاسب هذه الأمة (وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب) ففي الصحيحين من حديث عائشة رضى الله عنها من قوت الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض (والى مساح فيه) كل ذلك بكيفية مختلفة فنه اليسر والعسر والسر والجور والتوابع والفضل والعدل (والى من يدخل الجنة بغير حساب) كالسبعين ألفا وهم القرون) وأنظهم أبو بكر رضى الله عنه فلا يحاسب الماروي من فروع عائشة رضى الله عنها الناس كلهم يحاسبون إلا الأبكر وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عرضت على الأمام قبل هذه أمثلك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب واسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمثلى الجنة سبعون ألفا بغير حساب زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا زاد أحد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة قال عرفها لاستدته قال فداستدته فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفا قال عرف فلا استدته قال فداستدته فأعطاني هكذا أفرج ٧٠ عهده بن بكر بن يده الحديث (فيسأل الله تعالى من يشاء من الاتيين) تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين) ففي البخاري من حديث أبي سعيد رضى الله عنه يوم القيامة فيقول ليك وسعد بك يا أبا بريق فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لآمتة فيقولون ما آتانا من نذر فيقول من يشهدك فيقول بمجرد آمتة الحديث ولابن ماجه يبيى بالنبي يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت فوهك الحديث (وبسأل المتدعة عن السنة) فعند ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم في شيء من القدر سئل عنه يوم القيامة ومن حديث أبي هريرة مامن داع يدعو إلى شيء الاوقف يوم القيامة لازما لدعوة قاده إليه وان دعا رجل رجلا (وبسأل المسلمين عن الاعمال) قولا كانت أوفعا أو اعتقادا مكسوبة أو لا بعد أخذها كسبها خبرا كانت أو شرا تفصيلا لأبوزن وصدا أصحاب السنن الأربعة من حديث أبي هريرة أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته الحديث وسياق في الصلاة (وأن يؤمن بإخراج صفة الموحدين من النار) هي دار العذاب بجميع طبقاتها السبع ولا جبر لها سوى بني آدم والأجوار المتقدة آلهة من دون الله قل وكذا أجازا لك عبرت لسدة اعتقادها (بعدا لا تنقام) ولا يوم عذابهم مدة بقائهم بل عوقب بعد النحول لمخلة تأي يعلم الله مقدارها فلا يحسبون حتى يخرجوا منها (حتى لا يبق في جهنم) وهي الطبقة العليا من النار وهي التي فيها الصلة من الموحدين وهذه الطبقة هي التي تخلى وأما ما عداها فلا تخلى من أهلها معذرين فيها تخطيا كتخطيد أهل الجنة ونبت على تخليها الطبقة العليا فيماتل الجبر جبر (موحد) بفضل الله تعالى ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمة من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يفرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن أراد أن يرجه من يقول لا اله الا الله الحديث وفي حديث عبد الله بن عمرو بن نوفل على النار زمان تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني من الموحدين أهل الطبقة العليا فالألمين فيها أحد غير الكفار

فيه ميزان يصبان فيه من الكوثر وأن يؤمن بالحساب تفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب وإلى مساح فيه وإلى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المفعرون فيسأل الله تعالى من يشاء من الاتيين عمن تكذيب المرسلين وبسأل المتدعة عن السنة وبسأل المسلمين عن الاعمال وان يؤمن بإخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبق في جهنم موحد بفضل الله تعالى فلا يخلد في النار موحد

أبى بالموت في صورة كبش فيذيب بين الجنة والنار ويعرفه كل أحد من الفريقين كل في السن إلا بعة
 (وأن يؤمن بشفاعته الأتية) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه من
 حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه وفيه يشع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء
 وقد تقدم في كتاب العلم وأعلم أن الشفاعات لغة الوصلة والطلب وعرفنا أن الخبر للغير وهذا واجب ثلاثة
 تبين اعتقادها على كل مكلف الأول كونه صلى الله عليه وسلم شاعفا والثاني كونه صلى الله عليه وسلم
 مشفعا أي مقبول الشفاعات والثالث كونه صلى الله عليه وسلم مقدما على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين
 والملائكة فتبين اعتقاد الله صلى الله عليه وسلم وإن كان له شفاعات الآن أعظمها شفاعته صلى الله عليه
 وسلم المختصة به للأرحمة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانيا في إدخال قوم الجنة بغير حساب
 وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم كقوله النوري ثالثا تبين استحقاق دخول النار أن لا يدخلها وتردد
 النوري في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم قال السبكي لأنه لم يرد نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه
 رابعها في إخراج الموحدين من النار وبشارته في هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون وفصل الأفاضل عباد
 فقال إن كانت هذه الشفاعات لإخراج من في قلبه مثقال ذرة من إيمان اختص به صلى الله عليه وسلم
 ولا شاركه غيره فيها خاسها في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النوري اختصاصها به صلى الله
 عليه وسلم سادسها في جماعة من صلواته ليجوز ضمهم في تقصيرهم في الطاعات سابعها في دخول
 في النار من الكفار أن يتخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أبي طالب وأبي لهب ثامنها
 في إطلاق المشركين أن لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي وإياك واعتقاد امتناع شفاعته صلى الله عليه
 وسلم في أهل الكبائر وغيرهم لأجل دخولهم النار ولا بعد مواعيد اعتقاد شفاعته غيره صلى الله عليه
 وسلم من الأنبياء والمرسلين والملائكة (ثم سائر المؤمنين) يشع (كل على حسب جاهه وقدر منزلته)
 ومقامه (عند الله تعالى) في أرباب الكبائر كما جله في الانبهار الآية على ذلك (ومن بقي من المؤمنين)
 في النار (ولم يكن له شفع) خاصة (أخرج بفضل الله عز وجل) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد
 يقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض
 قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيرا قط الحديث (فلا يتخلد في النار مؤمن بل يخرج منها من كان
 في قلبه مثقال ذرة من إيمان) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار
 النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان وفي رواية من خردل من
 خير وقد استنبط المصنف من قوله أخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالأيمان وصاليته وبين الخط
 به الموت قال وأما من قدر على الخط ولم يفعل حتى مات مع يقينه بالأيمان بقلبه فيجوز أن يكون امتناعه
 منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يتخلد في النار ويجوز أن لا يتخلد في النار فيحتاج إلى تأويل ثم ينبغي
 أن يعلم أنه لا يشفع واحد ممن ذكر إلا بعد انتهاء مدة التأخذ * (تنبيه) * هذه الأمور المهمة التي
 تقدم بيانها يقتضيها المتكلم والصوفي والمحدث أذنبادهم هو النقل إذ النظر انما هو في وقوعها وأما
 جوازها فمقرر وروى أبو العقل لا يجدى إلى وقوعها فاضطر وأجيب بالسمع وإن كان الصوفي يزيد عليها
 بالكشف إلا أن الكشف قاهر حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه إلى غيره ولم يفرغ المصنف من
 ذكر السمعيات شرع في ذكر لواحق المعتقد فقال (وإن يعتقد فضل الصلابة رضي الله عنهم ووتبتهم)
 ودرجاتهم ومنزلاتهم فيعطي كلامهم ما يستحقه من التعظيم (و) يعتقد (أن أفضل الناس بعد النبي صلى
 الله عليه وسلم أبو بكر) الصديق (ثم عمر) بن الخطاب (ثم عثمان) بن عفان (ثم علي) بن أبي طالب
 (رضي الله عنهم) هكذا ترتيب أفضليتهم على ترتيب خلافتهم هكذا أجمع عليه أهل السنة أذا سلطون
 كانوا لا يقدمون أحدا في الإمامة تشبههم وإنما قدمونه لاعتقادهم أنه أفضل وأصلح والأمتن غير مرفى

وإن يؤمن بشفاعته
 الأنبياء ثم العلماء ثم
 الشهداء ثم سائر المؤمنين
 كل على حسب جاهه ومنزلته
 عند الله تعالى ومن بقي
 من المؤمنين ولم يكن له
 شفع أخرج بفضل الله
 عز وجل فلا يتخلد في النار
 مؤمن بل يخرج منها
 من كان في قلبه مثقال ذرة
 من الإيمان وأن يعتقد
 فضل الصلابة رضي الله
 عنهم ووتبتهم وأن أفضل
 الناس بعد النبي صلى
 الله عليه وسلم أبو بكر ثم
 عمر ثم عثمان ثم علي رضي
 الله عنهم

الخامس من حديث ابن عمر قال كُتِبَ بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فخبر أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ولا يدركون كُتِبَ رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطراني ويسمى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وان يحسن التلخيص العجاية ويثنى عليهم كما تثنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجيب) أماتناه الله عز وجل عليهم بعمومهم وخصوصهم في أي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التيم والرضا عنهم بيعة الرضوان وكانوا حشدًا كثير من ألف وسبع مائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة بقوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقر المهاجرين الآيات وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله في أصحابي لا تتخذوهم غر ضابعدى ولشجنين من حديث أبي سعيد لانديوا أصحابي ولطاراني من حديث ابن مسعود اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب العجاية ونفاهاهم عديدة وحقق على التدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نالت هنة فليدبر العاقل النقل وطريقه فان ضمه رد وان ظهر وكان احاد لم يشق فبما علموا ورا وشهدت به التصوص (فكل ذلك) أي مما ذكره من قواعد العقائد (بما رويته الاخبار) من روايات الائمة الكبار (وشهدت به) أي بصحة (الآثار) من السلف الاخبار (فن اعتقد جميع ذلك) جهة وتفضيلا (موقنانه) معتدا عليه (كان من أهل الحق) وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالعقيد كان من الذين حسنت عقائدهم (وعصابة السنة) أي جاعتها والسنة طريفة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقه وأصحابه (وفارق رها الضلال) الرها مادون العشرة من الرجال وقيل من سبعة العشرة وقيل إلى أربعين والضلال عن الطريق المستقيم وتقدم الهداية (وحزب البعثة) أي أنصارها والبعثة الغفلة الخالفة للسنة أو ان الراديا من الجحاة فيكون يحذف مضاف أي جماعة أهل البعثة والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كالخوارج والموالوج والكرامية والرأفص وأفصاها وأقسامها (فقتل الله) سبحانه وتعالى من فضله (كل الذين) في مراتب الايمان والاحسان (والثبات في الدين) والمراد في العقائد المتعلقة بالدين ونسأل لذلك (لكافة المسلمين) وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يجب دعوة الراحمين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهادينا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطفي) هكذا في بعض النسخ وفي بعض النسخ الكلام الى قوله أرحم الراحمين فتكون هذه الجملة من زيادة النسخ وقد حذرت العادة في احكامه تبركا والله أعلم وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس ليلتين يقين من ربيع الاول سنة ١١٩٣ هـ بمصر بسوقه لالا من مصر اللهم يسر لنا تمام ما بقى قاله ولله وكتبه العبد الفقير المذنب أبو الفضل محمد مرضي الحسين غفر الله له عنه وكرم حامدا لله ومصليا وساميا ومستغفرا انتهى بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله عليه وعلى سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما اللهم نامر كل صابر

● (الفصل الثاني) * من الفصول الاربعة (في بيان وجه التدرج) والتبطل (الى الارشاد) والهداية (وترتيب درجته الاعتقاد) بالنسبة الى أهل البداية والوسط والنهاية (اعلم ان مداركهم) أنفلا في ترجمة العبدية المختصرة (ينبغي ان يقدم) ذلك (الى الصبي) وهو الغلام الصغير بتعليمها (في أول نشأة) أي في حال صباه (لصفاته) في صدره (حفظا) يأمن به عن الاغفال عنه ويتبين ذلك الحفظ في طابعه حتى يكون نقشا على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه (ثم لا يزال) مستمر على ذلك حتى (يكشفه) عنه (ومر وحقيقته) (في حالة) (كبره) وهو البلوغ وما بعده (شيئا فشيئا) وهذا هو التدرج والترتيب المشار اليه بما قد تقدم (في حق غيره) (الحفظا) يضبط صورته المذكرة في النفس وبعمه هاد رعايتها (ثم انهم) بالتحقق في معانيها (ثم الاعتقاد) أي عقد القلب بالثبات في النفس (والايقان) بها (والتدين) لما فيها فهذه ثلاث مراتب الاولى الفهم أي لعانها الحاصلة من تلوها تلك الاغاط

وأن يحسن التلخيص العجاية ويثنى عليهم كما تثنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجيبين فكل ذلك مما رويته الاخبار وشهدت به الآثار فن اعتقد جميع ذلك موقنانه كان من أهل الحق وعصابة السنة وفارق رها الضلال وحزب البعثة فقتل الله كل الذين وسأل لذلك لكافة المسلمين وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يجب دعوة الراحمين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهادينا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطفي)

(الفصل الثاني) في وجه التدرج الى الارشاد وترتيب درجته الاعتقاد اعلم أن مداركهم في ترجمة العبدية ينبغي أن يقدم الى الصبي في أول نشوئه ليحفظه حفظا ثم لا يزال يتكشفه معناه في كبره شيئا فشيئا بتدوينه الحفظ ثم الفهم ثم الايقان والتسديق به

أرض القلب (وفرعها) الزاكي مرتفع (في السماء) تحتي منها غرات المعارف والاهداء (وينفي
 ان يحرس) أي يمان (جميعه) في أثناء ذلك (من) طرق (الجدل) والخصامات (والكلام) والناقضات
 (غاية الحراسة) على قدر الامكان (فان ما يشوقه الجدل) والكلام (أكثر مما يحده) ووطئه (وما
 يفسده أكثر مما يصلحه) نظر الى ما يودع في قلبه شبه المضموم فرعا أنها لا تزول وتبقى آثارها فتعقل
 قلبها بهذا القول فسادها وأماما يترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر (بل تقويه بالجدل بظاهري)
 أي يشله (ضرب الشجرة بالدقة) بكسر الميم (من الحديد) أو بأيداع المسامير فيها (وباء تقو بها فان
 تكسبر أجراها) بالفتح لا الحديد (وبما ختمتها وتكسرها) وفي نسخة وفسدها أي يكون سبيل التكسير
 كلها وأعداها بالمرّة (وهو الاغلب) في الاحوال (والمشاهدة تكفيك في هذا ميانا) وانما (وانهك
 بالعنان) أي المايعة (برهاننا) جليلا يحتاج الى تقريره برهان آخر قال المصنف في الجلام العوام فان
 قلت ان لم ينصرف قلب العاقل عن التفكير لتشوقه الى البحث فطريقه فأقول طريقه ان يشغل نفسه
 بالعبادة وقراءة القرآن والفكر وان لم يقدر فبعم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو حسب
 أو غلب أو فقه فان لم يمكنه فبصورة أو صناعة أو الحرفة أو الحياكة كان لم يقدر فبالحسب أو لو كان لم يقدر
 فبحد نفسه هول القضاة والحشر والنشر والحساب وكل ذلك شغله من الغوص في هذا البحر البديع
 في عم القام حطاره وضرره بل لو اشغل العاقل باللهو لا بالعبادة البدنية وبما كان أسلم من ان ينحصر
 في البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشر فكأن الله لا يفتقران بشره به
 ويفترمون ذلك ان يشاء فان قلت العاقل اذا لم تستكن نفسه الى الاعتقادات البدئية الا بدليل فظهر
 يجوز ان يذكره الدليل فان جازت ذلك فقد رخصت له في التفكير والنظر وأي فرق بين هذا النظر
 وغيره وان منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم اعماله الا به فالجواب ان أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة
 الخلق ووحدايته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر وأن لا يعار في هذه الامراء ظاهرا ولا يفتكر
 في التافكرا سهل جليا ولا يمين في التفكير ولا يغفل في غاية الاغفال في العبادة هذه الامور الاربعة
 مذكورة في القرآن وهي قريب من خمسمائة جمعناها في جواهر القرآن فلا ينبغي أن يراى عليه فان
 قل هذه هي الأدلة ولا تمنعون عنها وكل ذلك بدرك بنظر العقل وتأويله فان فتح للعاقل في باب النظر
 فليفتح مطلقا أو بسد مطلقا بطريق النظر ولكيف ليقدر من غير نظر فالجواب أن الأدلة تنقسم
 الى ما يحتاج فيه الى تفكير وتدقيق خارج عن تدقيق العاقل وقدرته والى ما هو جلي سابق الى الافهام
 ببادئ الرأي وأقل النظر بل يشترك كافة الناس بسهولة لاختره وما يفتقر الى التدقيق فليس
 على قدم وسعة أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد
 الناس ويستضره الاكثر من بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوي وسائر الأدلة
 كالأطعمة التي ينتفع بها الاقواء مرة وبمريض بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلا ولهذا قلنا ان
 أدلة القرآن أيضا ينبغي أن تصفى اليها اصنافه الى كلام جلي ولا يخفى فيه الامراء ظاهرا ولا يكلف
 نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه اشكال ثم اشتغل
 بحله فهو بدعة وضرره في حق عوام الخلق ظاهر فهذا الذي ينبغي أن يتوقى والدليل على ضررنا الخلق
 به المشاهدة والتجربة وما ناز من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع
 سلامة العصر الاول عن مثل ذلك ودليله انهم ما خاضوا في ذلك ولا سلموا بسلك المتكلمين في تسميتهم
 وتوقيعاتهم لا يجوز منهم عن ذلك ولو علموا أن ذلك نافع لاهلنا فيه وخلصوا في بحر الرادلة خوفا
 ان يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض (فقد عقيدة أهل الصلاح) والرشد (والتي من عوام الناس)
 وطلعتها (بعقيدة المتكلمين والمجادلين) أي علماء الكلام والجدل (فقرى اعتقاد العاقل) منهم (في

وفرعها في السماء وينفي
 ان يحرس جميعه من الجدل
 والكلام غاية الحراسة
 فان ما يشوقه الجدل أكثر
 مما يصلحه وما يفسده أكثر
 مما يصلحه بل تقويه
 بالجدل تضاهي ضرب
 الشجرة بالدقة من الحديد
 رجاء تقو بها بان تكسبر
 أجراها وهو بما يقتضيه ذلك
 وفسدها وهو الاغلب
 والمشاهدة تكفيك في هذا
 بيان انهك بالعنان برهاننا
 فقص عقيدة أهل الصلاح
 والسقي من عوام الناس
 بعقيدة المتكلمين والمجادلين
 فسترى اعتقاد العاقل

في

(الزيات) والبروخ (كالطود الشايخ) أي الجبل العالي الذي (الأنحدر للقباهي) أي السدائد (والمواقع) جمع مصاطعة (و) ترى عقيدة التسليم الحارثي اعتقاده بتقسيم الجبل) وأقواؤه بالأدلة العقلية الجدلية (تكمها مرسل في الهواء تقيبه) أي تحركه (الريح) وفي نسخة لريح (مرة) هكذا ومرة هكذا) فأمره إلى غاية الضعف (الامن) سمع منهم دليل الاعتقاد مختلفه) أي تلقاه وتلقفه (تقليدا) كما تلقف نفس الاعتقاد) كذلك (تقليدا) ولا فرق في التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم نفس (الدلول) الذي أقيم عليه ذلك الدليل (تقليد) الدليل شيء والاستقلال بالظاهر) والحيث فيه (شيء آخر) بعيد عنه) وهذا ظاهر (ثم الصي الذي وقع نشره) أي مبدأ حله (على هذه العقيدة) وتكثرت من قبله (ان اغتفل بكسب الدنيا) كالخجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (لم ينفعه لم غيرها) لعدم انتقاله منها إلى حالة أخرى منها (ولكنه سرف في الآخرة) عن التواضعة والمعاينة (باعتقاد الحق) المطابق للواقع أشار لذلك غير واحد من الأئمة (أنهم كيف الشرع) أجلاف العرب (من أهل البوادي (أكثر من الصديق الجازم) القاطع (بظاهر هذه العقيدة) ثم تم (فاما البحث والتفتيش) وامعان النظر وإبالة الفكر (وتكثف نظم الأدلة) وتنسيق البراهين (فلم يكفوه أصلا) ومن شاهد أحوال الأولين استكشف له الأمر قال المنصف في الصلاة اعلم أن أهل الاعتقاد المجرى عن تخصصه بالعلم وتوثيقه بالأدلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات الأولى أن يعتقد أحدهم جميع أركان الأيمان على ما يكمل عليه في الغالب لكنه على طريق التقليد الثانية أن لا يعتقد البعض الأركان كمنافيه خلاف ما انفرد ولم ينصف اليه في اعتقاده سواء هل يكون به مؤمنا أو مسلما مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو يعتقد أنه موجود حتى لاغير وأمثال هذه التشررات وتغلوص اعتقاد باقي الصفات خالصا كاملا لا يعتقد فيها حقاق ولاطلا الثالثة أن يعتقد الوجود كماله أو الوجود والوحدانية والحسنة وفي باقي الصفات على ما لاوافق الحق بما هو بدعي أو ضلالة وليس بكفر مراح والذى يدل عليه العلم ويستنبط من ظواهر الشرع أن أو باب الحالة الأولى والله أعلم على سبيل نخاة ووصف أعيان وإسلام وأما أهل الحالة الثانية فالتقدمون من السلفهم يشترعهم في صورة هذه المسئلة ما يجزى صاحب هذه العقيدة عن حكم الأعيان والإسلام والمتأخرون يختلفون وكثير خالف أن يخرج من اعتقد وجود الله تعالى وإظهار الأقراره ونبيه صلى الله عليه وسلم من الإسلام ولا يبعد أن يكون كثير من أسلم من الأحناف والرجبان وضعفه الأسوة والاتباع هذا عقده بلا مرية عليه ولو سلأوا واستكشفوا أن الله عز وجل هل له إرادة أو كلام أو هيئة أو ماسا لك ذلك وهل له صفات معنوية ليسب هي هو ولا هي غيره بما وجدوا بهجهون ذلك ولا يعقلون وجسمانيات خبرية) وكيف يخرج من اعتقد وجود الله تعالى ووحدانيته تعالى مع الإقرار بالنبوة من حكم الإسلام والى الله صلى الله عليه وسلم قد ذكر الله تعالى النقل عنهم فأوجب حكم الأيمان بالإسلام لن قال لاله الله واعتقد عليا وهذه الكلمة لا أكثر من اعتقاد أولاد الوحدة في الظاهر وعلى البدسجة من غير نظر ثم سمعنا عن قالها في صدر الإسلام ولم يعلم بعدها إلا فرائض الوضوء والصلاة وحيث الأعمال البدنية والكف عن أذى المسلم ولم يلقنا منهم مدارس العمل الصفات وأحوالها ولا هل انتة يعلم أو علم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشباه هذه المعارف ولا يدفع ظهور هذا الامعان أو أحوال بيرة السلف وما جرى بينهم وبخلة على قوّة هذا الجانب في الشرع أن من استكشف منه على هذه الحالة وتحقق منه وثى أن يذعن إلى تعلم ما زاد على ما عنده لم يمت أحد بعقله ولا بأمراته وله الحكم عليه بالخلود في النار عر بعدوا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع بأن من قال لاله الله دخل الجنة اه المقصود منه (وان أراد أن يكون من سالكي طريق الآخرة) فقطع عنه شواغل الدنيا (وساعده) مع ذلك (التوفيق) الإلهي (حتى اشتغل بالعمل) بماعمله (ولازم

النبات كالطود الشاسع
لا تحركه الدواهي
والمصاويق وعقيدة
المنكسر الحارس واعتقاده
بنقش الجدول كخط
مرسل في الهواء ثقيله
الرياح مرهقة كذا مرة
هكذا الآن مع منهم دليل
الاعتقاد تنتفض تقليد كما
تلف نفس الاعتقاد
تقليدًا لا فرق في التقليد
بين تعلم الدليل أو تعلم
المسؤول فتلقين الدليل
شيء والاستدلال بالانظر
شيء آخر يبعد عنه ثم
الصبي أذواقه نشوئ على
هذه العقيدة ان اشتغل
بكسب الدنيا لم ينفع له
غيرها ولكنه يعلم
في الآخرة باعتقاد أهل
الحق اذ لم يكف الشرع
اجلها للرب ان يكون
التصديق الجازم بظاهر
هذه العقائد فاما البحث
والتمشيق وتكافؤ نظم
الادلة في كنهها أو ملامح
أراد أن يكون من سالك
طريق الاستقصاء
لترقيق حتى اشتغل بالعمل
ولازم

التقوى) والنجاسة (وهي النفس) الامارة (عن الهوى) عن كل ما تستلذه وتقبل اليه (واستغل بالباطنة الشرعية) والمجاهدة (للعنوية) (انفتحت له ابواب) وطرق (من الهداية) ما (تكشف عن حقائق) هذه (العقيدة) وتنفص عن رموزها واسرارها (بنور الهوى) يعذف في قلبه (بسبب تلك) (المجاهدة) تحقيقاً لوعده تعالى السابق (اذ قال) في كتابه العزيز (والذين جاهدوا فانا ابيدناهم لاجلنا) لنهدينهم سبلنا) أى الطرق الموصلة اليها (وان الله مع المحسنين) بالنصر والاعانة والتوفيق وقد تقدم أسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية في كتاب العلم (وهو الجوهر النفس الذى هو غاية ايمان الصديقين والمقربين) أما المقربون فهم أرباب المقام الثالث في التوحيد وهو الامر أو علامة الحدوث في المحاولات لائحة وعانوا حالات الانتقال الى الله عز وجل وانجسوا وجمعوا جميعاً نذل على التوحيد راشدة ناعجة ثم رأوا الله عز وجل بايمان قلوبهم وشاهدوه بنيب أرواحهم ولا حظوا جلاله وجلاله بمعنى أسرارهم وهم مع ذلك في درجات القرب على قدر خط كل واحد منهم في اليقين وصفاته القلب وأما الصديقون فهم أهل المرتبة الرابعة في التوحيد وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الاشياء بعد ذلك فلم يروا في الباري غيره ولا ظاهراً في الوجود على سواء والمريدون في الغالب لابد لهم أن يصلوا في المرتبة الثالثة وهي توحيد المتربين ومنها ينتقلون وعليهم يعبرون الى المرتبة الرابعة وأما المرادون فهم في الغالب مبتدئون بمقامهم الاخير وهي المرتبة الرابعة وهم يكونون في هاون أهل هذا المقام يكون القلب والارادة والبدلاء ومن أهل المرتبة الثالثة يكون التقبل والنجاة والشهادا والصالحون (والله الاشارة بالسرا الذي وفر في قلب أبي بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق) لما تقدم في كتاب العلم ما سبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام ولكن بسرور في صدره (واكتشاف ذلك السر) الذى سبق حضرة الصديق به في سيرة الناس هو رؤى الله وحده وعدم رؤى الاشياء قبله (بل تلك الاسرار) التى تنشأ لأرباب المقام الثالث (له درجات) متنوعة لاهله في القرب والبعد (بحسب درجات المجاهدين) بحسب (درجات الباطن في النظافة والطهارة) بتفرغه (عن سوى الله وفي الاستغناء بنور اليقين) والمعرفة والعقل وفي عمارة السر بمشاهدة المحبوب (وذلك كثرة الخلق في أسرار اغلب والفقه وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد) والرياضات (واختلاف الفطرة) التى نظر عليها (في الذكاء والنظافة) واتقاد الباطن وانقسام كل منهم في الحالين كانقسام حفاظ القرآن مثلاً فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيراً منه دون كلهم ومن حافظ لجميعه لكنه متعلم فيه ومن حافظه لغيره في تلاوته غير متوقف فيه (فكلاً لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه) وكل على قدر حظه منه بما أتبعه من الازل وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم والحاصل مما سبق من كلام المصنف أن الصيوان والعوام لا ينبغي أن يلتصقا بما كثر مما ذكر في العقيدة المختصرة فان فيها متعنا لهم وزجرا عن الوقوع فيما يضرهم وفي معنى العوام كل من لا يوصف بهذه الصفات وهي العزير لطالب المعرفة والاستعداد لها والخصاوع من الميل الى الدنيا والشهوات والتصبينات للمذاهب وطلب المباهة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام كما ستأتى في الاشارة اليها في كلام المصنف فيما بعد فالخلق المسمى الذى لا حراه فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعني مذهب الصلابة والاتباعين وتدال المصنف في الجوام العوام ان حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب عليهم في معتقدهم سبعة أمور أحدها التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالجزء ثم السكوت ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة أما التقديس فاعني به تزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها أما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وأنه حق على الوجه الذى قاله وأما الاعتراف بالجزء فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على تمام طاقته وان

التقوى وهى النفس
حسن الهوى واستغل
بالباطنة والمجاهدة
انفتحت له ابواب الهداية
تكشف عن حقائق هذه
العقيدة بنور الهوى يعذف
في قلبه بسبب المجاهدة
تحقيقاً لوعده عز وجل
اذ قال والذين جاهدوا فانا
لنهدينهم سبلنا وان الله مع
المحسنين وهو الجوهر
النفس الذى هو غاية
ايمان الصديقين والمقربين
والله الاشارة بالسرا الذى
وفر في صلب أبي بكر الصديق
رضى الله عنه حيث فضل
به الخلق واكتشاف ذلك
السرا تلك الاسرار له
درجات بحسب درجات
المجاهدة ودرجات الباطن
في النظافة والطهارة عما
سوى الله تعالى وفي
الاستغناء بنور اليقين
وذلك كثرة الخلق
في أسرار الطب والفقه
وسائر العلوم اذ يختلف ذلك
باختلاف الاجتهاد
واختلاف الفطرة في الذكاء
واللفظة وكلاً لا تنحصر تلك
الدرجات فكذلك هذه

ذلك ليس من شأنه وحرقه وأما السكوت فانه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عبثة
 وانه في خوضه فيه مخاطر دينيه وانه يوشك أن يكفر إذا خاض فيه من حيث لا يشعر وأما الاسكاف فهو
 أن لا تصرف في تلك الالفاظ الواردة بالتصرف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه واجمع
 والتفريق بل لا ينطبق الابدان القطع على ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصرف والصفوة وما
 الكتب فان يكف باطنه عن البصحة والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد أن ذلك
 وان خفي عليه لا يجوز فقد لا يخفى على الرسول صلى الله عليه وسلم أو على الانبياء أو على الصديقين والأولياء
 فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السالكين وجوبها على كل العوام لا ينبغي أن يفلن بالسلف الخلاف في
 شيء منها (مسألة) فان قلت تعلم الجدل والكلام هل هو (مضموم كعلم التجويد) وما يجري مجراه (أو
 هو مباح) لا يشاب على فعله ولا يعاقب على تركه (أو هو) (مندوب اليه) ما الجواب عن ذلك (فأعز أن
 للناس في هذا) الجب (غلا) أي تجوزا عن الجد (وإسرافا) أي ابتعادا في المجاوزة عنه (في) أطراف
 فمن قال انه بدعة قبيحة (وإسرافا) لا يصلح الاستغفار به (وان العبدان لقي الله بكل ذنب سوى) (وفي
 نسخة) ما خلا (الشرك خيره من أن يلقاه بالكلام) وهو قول الشافعي كما سألتني عنه (ومن قال انه
 واجب) تعلمه (وفرض لما على الكذابة) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (أو على الاعيان)
 وهو أبعد الاقوال فان الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل انسان أن يكون متكلماً مجرداً لولا القائلون
 بوجوبه يقولون (انه افضل الاعمال) أي الاعتقادية (وعلى القربان) الى الله تعالى (فانه يتحقق
 لهم التوحيد) الذي هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (وفضائل) أي
 دفاع (عن دين الله تعالى) يرد شبه المخالفين وإبطال لأوهين الزائغين والواجب العيني في التوحيد ما يخرج
 المتكلم من التقليد الى الحقيقة وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولوجلا والكفاية فيه ما يقتدر معه
 على تحقيق مسائله وأما الادة التفصيلية عليها وإزالة الشبهة عنها فيجب كفاية على أهل كل قطر
 بشئ الوصول منه الى غيره أن يكون فيهم من هو متصف بذلك ولا ينبغي أن حصول ذلك متوقف على
 تعلم علم الكلام (والأخرى ذهب الأئمة) الأربعة أو حنفية (والشافعي ومالك وأحمد بن محمد بن
 حنبل وسفيان) الثوري وأبو يوسف (وجميع أهل الحديث من السلف) الصالحين (قال أبو عبد
 الأعلى) هكذا في النسخ وهو يونس بن عبد الأعلى بن موسى بن ميسرة الصوفي أو موسى المصري الفقيه
 المقرئ ولد سنة ١٧٠ وسمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى
 والشافعي واخص به روى عنه مسلم والنسائي وأبو عروانة وأبو الطاهر المديني وخلق
 سمعت الشافعي رحمه الله تعالى يقول يوما وقد ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمي المعتزلة قلت
 حصن هذا يا بق بالفرد ثقة على الإمام أبي يوسف وكان من أصحابه ثم الى رأى المعتزلة وصار
 يناظر عنهم حتى صار من متكلميهم وقال الربيع كان الشافعي يقول له حفص المتفرد ولا يقول الفرد
 (لان باقي الله تعالى العبد بكل خطيئة ما خلا الشرك خيره له من أن يلقاه بشئ من الكلام) روى هذا
 القول عن الامام من وجوه أخرجه ابن أبي حاتم في كتاب المناقب له قال سمعت الربيع قال أخبرني
 من سمع الشافعي يقول لان باقي الله امره بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خيره له من أن يلقاه بشئ من
 الاوامر وراه غير واحد عن الربيع انه سمع الشافعي يقول وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كان
 الشافعي حفصا الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال له الشافعي كفرت بالله العظيم ورواه ابن أبي
 حاتم عن الربيع حدثني من أتقته وكنت حاضرا في المجلس فسأته (ولقد سمعت من حفص كلاما
 ما أندر أن أحكيه) وهو قوله القرآن مخلوق (وقال أيضا قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما طنته
 قط) أخرجه اللالكائي من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم حدثنا يونس بن عيسى الأعلى قال قال لي

(مسألة) فان قلت تعلم الجدل والكلام مضموم كعلم التجويد او هو مباح
 ان لم يلق الله عز وجل بكل
 ذنب سوى الشرك خيره له
 من ان يلقاه بالكلام ومن
 قال انه واجب وقرض
 اعمالي الكفاية أو على
 الاعيان والله أ فضل
 الاعمال وأعلى القربات
 فانه تحقيق لعلم التوحيد
 وفضل من دين الله تعالى
 والى الخريم ذهب الشافعي
 ومالك وأحمد بن حنبل
 وسفيان وجميع أهل
 الحديث من السلف قال
 ابن عبد الأعلى رحمه الله
 سمعت الشافعي رضي الله
 عنه يوم ناظر حفصا الفرد
 وكان من متكلمي المعتزلة
 يقول لان يلقى الله عز وجل
 العبد بكل ذنب ما خلا
 الشرك بالله خيره له من أن
 يلقاه بشئ من علم الكلام
 ولقد سمعت من حفص
 كلاما ما لا أقد رأت أحكيه
 وقال أيضا قد اطلعت من
 أهل الكلام على شيء
 ما طنته قط

على الظاهر والباطن (سبب تصنيفه كتاباً في الرد على المتدعة) من المعتزة والرافضة فان الامام أحمد كان يشدد التكبر على من يشك في علم الكلام خوفاً من عجز ذلك العلماني عن ولائهم ان السكون عنه مالم تدع اليه الحاجة أولاً والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحرف قد شك في مسائل من علم الكلام قال أبو القاسم النضر باذي بلغني ان الامام أحمد جهره بهذا السبب وقاله الامام أحمد لما أنكر عليه تلك المغالاة وأجابها الحرف بما نهى عنها نصر السنة وروى على البدعة (ويحك ألسنتك تحكي بدعتهم أولاً) أي أقوالهم التي أحدثوها بدلاً للعلم براهينها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (ألسنتك تحكي للناس بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتشكر في تلك الشبهات (في دعوى فعلهم ذلك ان) أحداث (الرأي) في الدين (والبحث) في مسائل الاعتقاد فكأنه تصديقك لهذا الباب وأما وكل منهما من رؤساء الأئمة وهذه الأمة والظن بالحرف انه اعانكهم حيث دعيت الحاجة ولكل مقصد والله وبرهما (وقال أحمد) أيضاً (علماء الكلام زنادقة) قال صاحب البلاغ عز الدين وزنادقة وزنادق وزنادق وليس ذلك من كلام العرب في الأصل وقال الأزهري ثقة الزنديق انه لا يؤمن بالله لا تخرتولا بوجدانية الخلق وقال غير المشهور ان الزنديق هو الذي لا يتسل بشريعة ويقول بدوام الدهر وتعب العرب عن هذا قولهم لمجد أي طاعن في الأديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرأيت ان الله هو أجدل منه) أي أكثر جدلاً (أبدع دينه) الذي اعتقده (كل يوم دين جديد) يعني ان أقوال المتخادلين تتقادم أي فلا يثبت على تلك الأقوال لكونها في معرض الزوال على أي شيء وأخرج اللالكائي في السنة من رواية الحسن بن علي الحلواني قال سمعت احق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلامه نأرجل أجدل من رجل ترك ما تركه جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم فجده وأخرج من رواية محمد بن سنان بن بزيق قال سمعت ابن الطباع يقول لما جبريل إلى مالك بن أنس فسأله عن مسئلة فقال قال الرسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فقال أرأيت لو كان قال مالك فلقد والذين يتخالفون عن أمره أن تصيهم فتنة أو يصيهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جبريل أجدل من رجل آخر مرة ما أتى جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضاً من رواية القاضي عن مالك قال مهمات لايت بهم شيء فلاتاين بأمر دينك (وقال مالك) أيضاً (لأنجوز شهادة أهل البسدة والاهواء) اذا كانت يدعهم تحمل على الكفر والخروج من الدين وفي كتابه عن الحكم لابن عبد الرزاق عن مالك قال سمعت مالك يقول سمعت رسول الله بن وهب انه لأنجوز شهادة القاري على القاري لانهم أشد الناس تحاسداً وتباغضوا لعل هذا الخبر رواه ابن وهب الذي اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه) في تأويله انه أراد بأهل الاهواء) والبدع (أهل الكلام على أي مذهب كانوا) أي لا يشأ منه من التماسد والتباغض والعصية والأغراض الفاسدة وهذا الذي ذكره المصنف من السابقين انما لا لئلا يما على التصور بطريق المفهوم كالأبغني وقد قال اللالكائي في كتاب السنة قال لمصعب بلغني عن مالك بن أنس انه كان يقول الكلام في الدين كذا كره ولم يزل أهل بلدنا يعني أهل المدينة ينهون عن الكلام في الدين ولا أحسب الكلام الانما كان تحت عمل وأما الكلام في الله فاسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضي الانصاري وهو الامام المتقدم من أصحاب الامام أبي حنيفة (من طلب العلم بالكلام ترتد) أخرجه اللالكائي في السنة فقال أخبرنا أحمد بن محمد بن ميمون النهر سابعي ما حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أنبأنا أبو جعفر بن أبي الهيثم قال سمعت بشر بن الوليد الكندي يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكنية أفلس ومن طلب الدين بالكلام ترتد وأورده الذهبي في التلخيص والخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية بشر بن الوليد زيادة من تتبع غرب الحديث كذب (وقال الحسن) بن بساير أبو سعيد البصري (لتجالسوا أهل الاهواء) يعني أهل البدع (ولتجادلواهم) أي لا تغفروا لهم باب المجادلة في الدين

بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المعتزة والرافضة فان الامام أحمد كان يشدد التكبر على من يشك في علم الكلام خوفاً من عجز ذلك العلماني عن ولائهم ان السكون عنه مالم تدع اليه الحاجة أولاً والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحرف قد شك في مسائل من علم الكلام قال أبو القاسم النضر باذي بلغني ان الامام أحمد جهره بهذا السبب وقاله الامام أحمد لما أنكر عليه تلك المغالاة وأجابها الحرف بما نهى عنها نصر السنة وروى على البدعة (ويحك ألسنتك تحكي بدعتهم أولاً) أي أقوالهم التي أحدثوها بدلاً للعلم براهينها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (ألسنتك تحكي للناس بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتشكر في تلك الشبهات (في دعوى فعلهم ذلك ان) أحداث (الرأي) في الدين (والبحث) في مسائل الاعتقاد فكأنه تصديقك لهذا الباب وأما وكل منهما من رؤساء الأئمة وهذه الأمة والظن بالحرف انه اعانكهم حيث دعيت الحاجة ولكل مقصد والله وبرهما (وقال أحمد) أيضاً (علماء الكلام زنادقة) قال صاحب البلاغ عز الدين وزنادقة وزنادق وزنادق وليس ذلك من كلام العرب في الأصل وقال الأزهري ثقة الزنديق انه لا يؤمن بالله لا تخرتولا بوجدانية الخلق وقال غير المشهور ان الزنديق هو الذي لا يتسل بشريعة ويقول بدوام الدهر وتعب العرب عن هذا قولهم لمجد أي طاعن في الأديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرأيت ان الله هو أجدل منه) أي أكثر جدلاً (أبدع دينه) الذي اعتقده (كل يوم دين جديد) يعني ان أقوال المتخادلين تتقادم أي فلا يثبت على تلك الأقوال لكونها في معرض الزوال على أي شيء وأخرج اللالكائي في السنة من رواية الحسن بن علي الحلواني قال سمعت احق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلامه نأرجل أجدل من رجل ترك ما تركه جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم فجده وأخرج من رواية محمد بن سنان بن بزيق قال سمعت ابن الطباع يقول لما جبريل إلى مالك بن أنس فسأله عن مسئلة فقال قال الرسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فقال أرأيت لو كان قال مالك فلقد والذين يتخالفون عن أمره أن تصيهم فتنة أو يصيهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جبريل أجدل من رجل آخر مرة ما أتى جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضاً من رواية القاضي عن مالك قال مهمات لايت بهم شيء فلاتاين بأمر دينك (وقال مالك) أيضاً (لأنجوز شهادة أهل البسدة والاهواء) اذا كانت يدعهم تحمل على الكفر والخروج من الدين وفي كتابه عن الحكم لابن عبد الرزاق عن مالك قال سمعت مالك يقول سمعت رسول الله بن وهب انه لأنجوز شهادة القاري على القاري لانهم أشد الناس تحاسداً وتباغضوا لعل هذا الخبر رواه ابن وهب الذي اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه) في تأويله انه أراد بأهل الاهواء) والبدع (أهل الكلام على أي مذهب كانوا) أي لا يشأ منه من التماسد والتباغض والعصية والأغراض الفاسدة وهذا الذي ذكره المصنف من السابقين انما لا لئلا يما على التصور بطريق المفهوم كالأبغني وقد قال اللالكائي في كتاب السنة قال لمصعب بلغني عن مالك بن أنس انه كان يقول الكلام في الدين كذا كره ولم يزل أهل بلدنا يعني أهل المدينة ينهون عن الكلام في الدين ولا أحسب الكلام الانما كان تحت عمل وأما الكلام في الله فاسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضي الانصاري وهو الامام المتقدم من أصحاب الامام أبي حنيفة (من طلب العلم بالكلام ترتد) أخرجه اللالكائي في السنة فقال أخبرنا أحمد بن محمد بن ميمون النهر سابعي ما حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أنبأنا أبو جعفر بن أبي الهيثم قال سمعت بشر بن الوليد الكندي يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكنية أفلس ومن طلب الدين بالكلام ترتد وأورده الذهبي في التلخيص والخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية بشر بن الوليد زيادة من تتبع غرب الحديث كذب (وقال الحسن) بن بساير أبو سعيد البصري (لتجالسوا أهل الاهواء) يعني أهل البدع (ولتجادلواهم) أي لا تغفروا لهم باب المجادلة في الدين

(ولا تسمعوا منهم) أي صفة الاتهام فكل من ذلك مضى (وقد اتفق أهل الحديث) من السلف الصالحين (على هذا) الذي كرم من علم الكلام والنهي عن الاشتغال به وأجوعوا عليه (ولا يصغر ما نقل عنهم من التشديدات) والتهديدات (فيه) وقالوا مستدلين بأن (ما سكت عنه الصحابة) رضوان الله عليهم (مع أنهم أعرف بالحقائق) اللغوية والشريعة (وأقصم بترتيب الالفاظ) بعضهم بعض (من غيرهم) ممن أتى بعدهم (الاعلمهم بما نبؤا منه من الشر) فمن ذلك ما أخرجه المالك في السنة من رواية نوس بن عبد الأعلى حدثنا ابن وهب أخبرنا عبد الله بن محمد بن يادومالك بن أنس عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذكر وفيما ترككم فأنما أهلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فأنهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم أخرجه البخاري من رواية مالك بن مسلم من رواية أبي الزناد وأخرج من رواية أبي العوام عن قتادة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم قال صاحب بدعة بدعوا إلى بدعته (وذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتظنون هلك المتظنون ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم في القدر من صحيحه قال فالحال ثلاثا وأخرج به الإمام أحمد في القدر أيضا وأبو داود في السنة وليس عندهما ذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضي الله عنه رضعه (أي المتعمقون) المتقرون (في الحب والاشتقاق) يقال تنطاع الرجل إذا تنطاع في عمله قال الزخشي في الفائق أراد النبي عن التمدد والتلاخي في القرآن المختلفة وان رجعا إلى واحد من الحسن والصواب اه وقال النووي في كراهة التعرق في الكلام بالشدق وتكاف النضاجة واستعمال وحشي اللغة وفتاوى الأعرابي مخاطبة العوام ونحوهم اه وقال غيره المراد بالحديث الغالبون في موضوعهم فبما لا ينهم وقيل المتقنون في السؤال من عوبص المسائل التي يندروا وقوعها وقيل المبطلون في العبادات يجب تخرج عن قوانين الشريعة ويترسل مع المشيطان في الوسوسة وقال الحافظ ابن حجر قال بعض الأئمة التحقيق أن الحب عملا لا يوجد فيه نص فبما أن أحد هما أي يجب في دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوبها فهذا مطلوب لا مكره بل ربما كان فرضا على من تعين عليه الثاني أن يدقق النظر في وجوه الفرق فيفريق بين الثمانيين بفرق ولا أثره في الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين يوصف طرفي مثل هذا الذي ذمه السلف وعلمه وعليه ينطبق خبر هلك المتظنون فقرأوا في تفسير الزمان على ما طائل تحته ومثله أكثر من التفرع على مسألة لا أصل لها في كلب لاسنة ولا اجاع وهي بادرة الوقوع فصرف فيها زمانا كان يصرفه في غيرها أو لم يسهل أن يسهل منه اغتيال التوسع في شأنها بكثر وقوعه وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالامتنان بها مع ترك كيفية ما ينهلها يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الأمة إلى أمثال ذلك مما لا يعرف ذلك إلا بالنقل الصرف وأما كثر ذلك لم ثبت فيه شيء فوجب الامتنان به بغير بحث (واحتجوا أيضا بأن ذلك لو كان من) جملة (الدين) لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم أعجبه إذ هو أمور ينبلغ أمور الدين (ويقتل طريقه) الموصول إليه (ويشئ على أربابه) أي جملة وفي نسخة عليه وعلى أربابه (فقد علمهم الاستجابة) فيما أخرجه مسلم في صحيحه عن سلمان رضي الله عنه (ونسبهم إلى العلم الفرائض) فيما أخرجه ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الفرائض علموه الناس فإنه نصف العلم وهو ينسى وهو أول شيء ينزع من أمي قال الحافظ الذهبي في حفض بن عمر بن أبي العلاف واه مرة وقال ابن حجر الحافظ مداره على حفص وهو من روى وقال البيهقي تقدم حفص وليس بقوي وفي رواية فانه من الدين وأخرج أحمد والترمذي والنسائي والحاكم وصححه بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فاني امرؤ مقبوض وإن العلم سبق قبض حتى يختلف اثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما قال الحافظ في الفتح رواه موشون الآلهة لختلف فيه على عوف

ولا تسمعوا منهم وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا يصغر ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأقصم بترتيب الالفاظ من غيرهم الاعلمهم بما نبؤا منه من الشر وذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتظنون هلك المتظنون ثلاث مرات أي المتعمقون في البحث والاستقصاء واحتجوا أيضا بأن ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعلم طريقه ويشتئ عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستجابة ونسبهم إلى العلم الفرائض

وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أسكو عن القدر وعلى هذا (٥١) استمر الصابي يرضى الله عنهم قاله على الأستاذ

الاعرابي وأخرج الترمذي من حديث أنس وأقرضهم زيد بن ثابت (وأثنى عليهم) حيث قال خير الناس قرفي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال في افتراق الأئم النجبية منهم واحدة فقيل من هم فقال ما أنا عليه وأصحابي (ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أسكو) فيما أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدي في الكامل عن عمن الخطاب ونحوه إذا ذكر أصحابي فأسكو وإذا ذكر التجوهم فأسكو وإذا ذكر القدر فأسكو أي لما في الخوض في الثلاثة من المفساد التي لا تحصى وقد مر هذا الحديث في كتاب العلم وأشبعنا الكلام عليهم من جهة الصناعة الحديثة قال البغوي القدر من الله لم يطعم عليه ملكا مقربا ولا نبييا رسلا لا يجوز الخوض في البحث عنه من طريق العقل بل يعتقد أنه تعالى خلق الخلق ليعلمهم طريقين أهل عيني خالقهم للنعيم فضلا وأهل شمال خالقهم للجسم عدا (وعلى هذا استمر الصابي) رضى الله عنهم ورواه سأل رجل عليا كرم الله وجهه عن القدر فقال طريق النظم لا تسلكه أعاد فقال بصرعي لا تجله فأعاد فقال سر الله قد خفي عليك فلا تقسم (قال ياد على الأستاذ) بعض الهمة وآخوه ذال هجمة رئيس الصنعة أعجى اشتها استعماله في الشيخ الكامل (طغيان) ويجوز عن الحد (ونظم) أي وضع في غير موضعه (وهم) أي الصابي رضى الله عنهم (الأستاذون) الكاملون (والقدر) كتبهم (وتعين الاتباع التلامذة) جمع تلمذ بالكسر قبل أعجمي معرب وقيل أصله من التلم وهو شق الأرض ووضع الذرف فيها لينبت وبالجملة فعل الكلام والجدل كما أفصح عنه المصنف في أماله على هذا الكتاب أنه علم لفظي وأكثره احتمال وهوى وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والتكشيف ولا حل هذا كان فيه السمين والغث وشاح في حال المناظرة فيه إيراد الظني وما هو في حكمه من غلبة الظن وإدعاء الصريح والزعم ذهب الخضم وسأني فالتزم زيادة انضاح قريبان شاعله تعالى (وأما الفقرة الأخرى) القائلون بوجوب الاشتغال به (أحقوا بان المحذور) أي المنوع (من الكلام) وما يتعلق به (أن كان هو في لفظ الجهر والعرض) والوهو والماهية التخصيص (وهذه الاصطلاحات الغربية) كما موضوع والحمول وهذا مركب من الشكل الغلاني والملازمة ممنوعة والمفرد والكبرى والمقدمة والنتيجة (التي لم يعمدها الصابي) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم بإحسان (قالا صرير) أي سهل (أدما من علم الأوزد) أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهم والتعليم (كالحدث والتفسير والفق) وأصول كل من ذلك (فلو عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعديد وفساد الوضع) وما أشبه ذلك (لما كانوا يفهمونه) إذا لم يعمدوا ذلك ولا الفوه (أحداث عبارة للدلالة) على مقصود صحيح لا ينكر (كأحداث آتت على هيئة جديدة) لم تسبق (لاستعمالها في سياق) شرعي (وإن كان المحذور هو المعنى المقصود ولذاته) فخص لا تعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووحدة الخالق جل وعز (ومعرفة صفاته كجلاء الشرع فن أن تحرم معرفة الله تعالى بالدليل) بل هو مطلوب بهذا الوجه (وإن كان المحذور هو التشب) أي الخاصة ورفع الأصوات (والتعصب) في ذلك (والمداوة والبغضاء وما يفضي إليه الكلام) من الزعم ذهب الخضم وتكثير الأرقام هي مقيد فلا تحرم (اتفاقا لا نقول بجواز في حال من الأحوال بل يجب الاحتراز منه) والاجتناب عنه (كما أن الكبر والرياء وطب الرياسة) والكتاب عليها (أيضا ما يفضي إليه علم الحديث والتفسير والفق وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه ولكن لا يمنع من العلم) والاشتغال به والسعي في تحصيله (لأجل أدائه إليه) وكونه مفضيا إليه وقد أتم هذا البحث أبو الوفاء البوسني في شرحه على الكبرى تحقيقا لما هو به الذي هو أن العلوم كلها وسائل إلى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فليحرم جميعها ولا من أن القضيض ومن أنكرك أن يكون بعض ذلك وسيلة قاله إن يكذبه فقال ولما يتكاثرت الأهواء والبدع واقتربت الأمة على فرق وعظمت على الحق شبه المبطلين انتفض علماء الأمة إلى مناضلتهم بالسان كنضلة السلف بالسان فاحتاجوا إلى مقدمات كلية

بالمعلم الحديث والتفسير والفق وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لأجل أدائه إليه

وقواعد عقلية واصلا لخلق واماواع يجعلونها على النزاع وينتفون بها مقاصد القوم عندالافتقار قدروا
 ذلك وجوه علم الكلام وأصول الدين ليكون باراه أصول الفقه ثم قال فان قيل ان الكلام والمنطق
 متبدعان وكل بدعة يجب احتسابها فاننا لنسلم ان كل بدعة محتجب اذ منها ما يستحسن ولو سلمنا فغيرها
 من العلوم كالحساب والطب والتصميم وصناعتى الاصول والحديث والادب ونحوها كذلك فان قال السلف
 كانوا يحسبون ويصالحون ويجهدون ويحذرون وانما أحدثت في هذه الصناعة الاثقال قلنا كذلك كانوا
 يحسبون ويستلثون ويعلمون ولا معنى لاهذا المنطق الا هذا كيف هو الذى فى الطباع من كوز ولا ينطق عنه
 عاقل فمن حرمه اما ان يحرمه لكونه γ حراما بوجه آخر فان أراد الاول قلنا لنسلم ان من كوز به فوجب
 حصوله وعدم الفائدة في تعلمه اذ النفس غائبة حتى تنبث والمركز انما هو العقل الطرى والوجدان كما
 بان النفس خالية عن العلوم بل وعن الاستعداد حتى تشهد بالقوى ان لم لا تنكر ان يكون ذوقه طاعة
 لا يحتاج الى تعلم كالمرءى المستغنى عن تعلم العربية فان زعم هذا المنكران فطريته هكذا لا يحصل له أن
 يقبس ما هو القبول بعقله ولا أن يسد الباب على غيره اذ وجدناه لا يهتدى دليلا على ما أرادوا وان أرادوا
 قلنا ما وجدنا من علمه فان قال لكونه بدعة قلنا تقدم جوابه وان كان لشئ آخر فصله بانه ا كلام الموصى
 امدادوا على ان العلوم كلها نافعة ورسالت الى المتصوف وهو على الاطلاق غرضه كاسا في سبيله في سابق
 المصنفان فبفسه مقتضا ما غلوه في الشئ على المنطق وكونه من كوز في الطباع السليمة فيجب وتقدم
 ما يتعلق به في شرح كتاب العلم عند ذكر العلوم الحمودة والمذمومة ما ينفع من اعادته هنا وانما هو دنا
 كلامه هنا لما سبته مع كلام الفقرة الثالثة بأن علم الكلام غاية ما فيه ذكر الحجة والمطالبة بالانسل
 والنقض والمنع وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة والاحتجاج محظورا γ أى نوعا γ وقد قال الله تعالى
 في كنه العز γ قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين طلب منهم البرهان γ وقال عز وجل ليهلك من
 هلك عن بينة ويصلح من عن بينة γ فحصل الهلاك الذى هو كفاية عن الايمان والمغلوية والحياة التى
 هى كفاية عن النظر القلبية مقصود من على البينة γ وقال تعالى فها الحجة البينة γ أى الكفاية أو
 المنتبة في التوكيد والبلاغ وقيل المراد بالحجة هنا الكلام المستقيم γ وقال تعالى ألم ترالى الذى حاج
 ابراهيم في ربه γ أى صاحبه طلب الاحتجاج على ربه γ وعز γ الى قوله فبنت الذى كلف γ أى
 الآية بان جعلها والبهت القدير والحش والمراد هنا انقطاع الحجة اذ كرا احتجاج ابراهيم عليه الصلاة
 والسلام γ وعبادته والحامه γ أى سكنه γ شخصه γ وهو النمر وذلك زمانه وكان يدعى الالهية
 γ في معرض الشئ عليه γ والمدح له واعلم أن لابراهيم عليه السلام في الاحتجاج مقدمات أحدها مع
 نية وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي الى آخر الآية وهذا طريقة
 المتكلمين فانه استدل بأقوالها وتغيرها على حدوثها ثم استدل بحدوثها على وجود محدثها وانها سبها
 مع أبيه وهو قوله ما أتيت لم تضد ما لا يسمع ولا يبصر الى آخر الآيات وانها سبها مع قومه نارة بالقرن
 ونارة بالنقل أما القول فهو قوله هاهنا المتأخيل التى أتت لها كقول وأما الفعل فقولها فها هذا
 الاكبر لهم ورايعها حاله مع ذلك زمانه وهو الذى ذكره المصنف ثم انه عليه السلام لما استدل
 بحدوثها على وجود محدثها كان شرا الله تعالى منه في قوله يا قوم انى ربي مما تشركون انى وجهت وجهى
 لذي فطر السموات والارض عظيم شأنه بذلك γ وقالوا لك جنتنا آتيناها ابراهيم على قومه γ فرفع رديان
 من نسله وهذه رقة على الحجة γ وقال تعالى γ حكاية عن الكفار انهم γ قالوا يا نوح قد جادلتنا فآثر
 جدنا γ وسلام أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون في تفاصيل الاحكام الشرعية فلم يبق الا انهما
 كانت في الترسيد والنبوة γ وقال تعالى في قصة موسى عليه السلام ومباحته مع γ فرعون γ قال
 γ وطارب العالين الى قوله أولو جنتك شئ مبين γ واعلم أن موسى عليه السلام ما كان يقول

وكيف يكون ذكرا لجة
 والمطالبة بها والبصتها
 محظورا وقد قال الله تعالى
 قل هاتوا برهانكم
 عز وجل ليهلك من هلك
 عن بينة ويصلح من عن
 من بينة وقال تعالى قل هل
 عندكم من سلطان بهذا
 أى جئوا بهن وقال تعالى
 قل فها الحجة البينة وقال
 تعالى ألم ترالى الذى حاج
 ابراهيم في ربه الى قوله
 فبنت الذى كلف اذ كرا
 سبحانه احتجاج ابراهيم
 وبجاء دلته والحامه شخصه
 في معرض الشئ عليه وقال
 عز وجل ذلك جنتنا
 آتيناها ابراهيم على قومه
 وقال تعالى فلما نوح قد
 جادلتنا فآثر جدنا
 وقال تعالى في قصة فرعون
 وطارب العالين الى قوله
 أولو جنتك شئ مبين

الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لانه حتى الله تعالى عنه في سورة طه ان فرعون قال له ولهمون فن ربحا يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال الذي خلقني فهو يهدين ثم حتى الله تعالى عن موسى في الشراء انه قال لهمون ربحكم ورب آياتكم الاولين وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله رب الذي يحيي ويميت فلما يكف فرعون بذلك وطالبه بدليل آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله فان الله باق بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ثم ان موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعد دلائل النبوة فقال اولو جنتك بشي مبين وهذا يدل على انه عليه السلام فرع بين النبوة على بيان التوحيد والمعرفة فان قيل ابراهيم وموسى عليهما السلام قدما لدلائل النفس على دلائل الافلاك فان ابراهيم عليه السلام قال اولاري الذي يحيي ويميت ثم قال فان الله باق بالشمس من المشرق وموسى عليه السلام قال اولاريك ورب آياتكم الاولين ثم قال رب المشرق والمغرب فلم ينعكس سيدنا سليمان عليه السلام هذا الترتيب فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال الذي يخرج الحبة في السموات والارض فلما ان ابراهيم وموسى عليهما السلام كانا منظرتهما مع من ادعى الهية البشر فان غرذ وفرعون كل واحد منهما كان يدعي الالهية فلا حرم انهما عليهما السلام ابتداء بابطال الهية البشر ثم انتقلا الى ابطال الهية الافلاك والكراب وأما سليمان عليه السلام فانه كان مناظرته مع من يدعي الهية الشمس فان الالهة قد رأيتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فلا حرم ابتداء ذكر السموات ثم ذكر الارضيات ثم لما تم دلائل التوحيد قال بعده لاله الا هو رب العرش العظيم ثم ان النصف ذكر العبدان والجنة وفي معناها السلطان وقد سمي الله الجنة العلية سلطانا قال ابن عباس كل سلطان في القرن فهو حجة كقوله تعالى ان عندكم من سلطان بهذا أي ما عندكم من حجة بما قلتم وقوله تعالى ما أتزلزلتهم من سلطان أي حجة ولا يروا نابل من تلقاء أنفسكم وقوله تعالى أم لكم سلطان مبين يعني حجة واضحة وانما سمي علم الجنة سلطانا لانهما فوج تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهلین بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهول ولهذا ينقاد الناس للصحة ما لا يتقادون للبد فان الجنة تتقاد لها القلوب ومن لم يكن له اقتدار في عمله فهو لما لضعف حجة وسلطانه ولما تقهر سلطان البد والسيف والا فالجنة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل قاهرة له والفرق بين الجنة والجنة هو ان الجنة هي الادلة العلية التي يعقلها القلب وتسمع بالاذان والجنة هي اسم لما يتخبر به من حق وباطل واذا أضيفت الى الله فلا تكون الا حجة حق وقد تكون بمعنى الخاصة كقوله تعالى لا حجة يستنابكم أي قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره وللجدة فان الجدال شر بسبب موضوعه للتعاون على اظهار الحق فاذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء فلا فائدة في الخصومة والجنة اسم لكل ما بين الحق من علامة منصوبة أو أمانة أو دليل على فالجنة هي الآيات التي أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات وكان القاء العصا وانقلابها حجة هو البينة وجوب سنة الله في خلقه ان الكفار اذا طلبوا آية واقتصرحوا وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجوا بعدذاب الاستئصال واليه يشير قوله تعالى وما منعنا ان نزل بالآيات الا ان كذب بها الاولون بخلاف الجنة فانها لم تزل متتابعة بتأويل بعضها بعضا وهي كل يوم في مزيد وقد أشرنا الى ذلك في كتابنا لعمري وعلى الجنة ظفران من آية الى آية فوجد صرفاً أحكام وقصص وأمثال (بحسب الكفر) مما هو من الجنة والادلة والبراهين في مسائل التوحيد واثبات الصانع والمعاد وأوسال الرسل وحدوث العالم فلا يذكر الكاسكسون وغيرهم دليلاً صحيحاً على ذلك الا وهو القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعد عن الازراء والاستهلال وقد اعتنى بهذا اختيار

وعلى الجنة فانقرآن من
آية الى آخره مما جتمع مع
الكفر

المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين (فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد) أي في إثبات وحدانية الله تعالى (قوله تعالى لو كان فهما آلهة إلا الله لفسدنا) وساقى الكلام على هذه الآية في شرح الرسالة القدسية (وفي البعث) والخسر (قوله) تعالى (قل يحيى الذي أنشأها أول مرة) وساقى الكلام عليها أيضا (إلى غير ذلك من الأدلة) بجميع أنواعها والاقبسة الصحيحة وقد تقدم للمصنف في كتاب العلم ما يصلح أنه حاصل ما يشغل عليه الكلام من الأدلة فالقرآن والأخبار مشبهة عليه وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وإما مسانعة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها توجهات إلى آخر ما قال ومن الكلام هناك وذكرنا هناك أيضا كلام الغفر الرازي في كلبه أقسام الأذات لقد تأملت الكتب الكلامية والمنهاج الفلسفية فصار أيها تروى غلبا ورأيت أقرب الطرق طريق القرآن اقرأ في الإثبات إليه يصعد الحكم الطيب الرحمن على العرش استوى وقرأ في النفي ليس كماله شيء ومن حجب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي اه قال ابن القيم وهذا الذي أسأله به بحسب ما نفع له من دلائل القرآن بطريق الخبر ولا غفلته البرهانية العقلية التي بشير بها وترد إليها فتكون دليلا لهما عقلا أمرت به القرآن وصار العالم به من الراشدين في العلم وهو العلم الذي يطمئن إليه القلب وتسكن عنده النفس ويتركوه العقل وتستعين به البصيرة وتقوى به الحجة ولا سبيل لأحد من العاملين إلى قطع من حاج به بل من خاص به فلت حجبته وكسر شبهة خصمه وبه ففتح القلوب واستجاب لله وولوه ولكن أهل هذا العلم لا تنكاد الأعصار تسمع منهم إلا بالواحد بعد الواحد فدلالة القرآن جمعة صفة طوعية يتبينه لا تقتصرها الشبهات ولا تتداولها الاختلافات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدا وقال بعض المتكلمين أفنت عمري في الكلام أطلب الدليل وإذا أنا لا أزال أداها بعدا منه فخرجت إلى القرآن أتدبره وأتفكر فيه وإذا أنا باليدل حقا صمي وأنا لا أشعر به وقد أشرنا إلى بقية هذا الكلام في كلب العلم (ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام (يبحسون المنكرين ويجادلونهم) أولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله الحجة على فضله بأن أظهر عليه على الملائكة وذلك بحض الاستدلال وتقدم محاجة نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام ولبدنا سليمان عليه السلام مقامان أحدهما في إثبات التوحيد والآخر في إثبات النبوة وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك وهبسي عليه السلام فإنه أول ما تكلم شرح أمر التوحيد فقال إن عبادته وشهادته حاله كانت دالة على صدق مقاتله وقد دلت على التوحيد والنبوة وبراه أمه راد بذلك على اليهود الطاعنين فيها وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فصاحبه مع الكفار أظهر من أن يحتاج فيه إلى مزيد تقرر كالدهر وبشيت الشريك على اختلاف الأنواع وثبات القدرة والطاعنين في أصل النبوة وخاصته في نبوته صلى الله عليه وسلم بجميع أنواعه ومكرى الخسر (قال تعالى) ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة (وجادلهم بالتى هي أحسن) وليس المراد منه المحالة في غرور الشرائع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تقارب الأحكام ومن أثبت نبوته فلا يخالفه ولا يحتاج إلى الجدال فقلنا أن هذا الجدال المأمور كان في تقرر رسائل الأصول وإذا ثبت هذا في حقه صلى الله عليه وسلم ثبت في حق أمته والله أشاهر بقوله (واصصابه) رضوان الله عليهم (أيضا كانوا يجادلون عند الحاجة) أي لا في كل وقت (وكانت الحاجة إليه قلبه في زمانهم) وقد أشارنا في المصنف في كلب العلم بقوله ولم يكن شيء منه ما لو في العصر الأول ولكن لما تقرر الآن حكمه إذ حدث البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة لغفت لها منها وريت لها كلاما مؤلفا فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة ما ذوقناه وقد أشار إلى مثل ذلك في كلبه الاملاء أيضا وكذلك قوله تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن والمقصود أن مناظران القرآن مع الكفار موجودة فيه وكذا مناظراته صلى الله عليه وسلم وأصحابه لهم وقائمة الحجج

عليهم لا ينكر ذلك الا جاهل مغرط في الجهل (داوود من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق) أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب (رضي الله عنه اذ بعث) عبدالله (بن عباس) رضي الله عنهما (الى الخوارج) وهم الجرووية الذين خرجوا على علي رضي الله تعالى عنه (يكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم) يعني عليا رضي الله عنه (قالوا قاتل ولم يسب ولم نغتم) أي ان كان قتله حقا فلم ترك السبي والغنيمة ونحوي عن ذلك (قال) ابن عباس في الجواب (ذلك) مخصوص (في قتال الكفار) لا المسلمين بعضهم مع بعض (أرأيتم لو سبي عائشة) رضي الله عنها (في يوم الجمل) وهي وقعة مشهورة مذكورة في السير (فوقعت عائشة في سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب) حيث قال وأزواجه أمهاتهم (فقالوا لا ووجه منهم الى الطاعة) والاعتقاد (بمجادلته ألفان) منهم وهذه القصة أوردتها المصنف مختصرة وهي بطولها في كتاب الحلية لابي نعيم قال حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود التهمدي ح وحدثنا سليمان حدثنا ابي يعقوب حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا شريك بن عبد الله عن ابي عبد الله بن عباس قال لما اعتزلت الجرووية قلت لابي يا أمير المؤمنين أريد عن الصلاة لعل آفي هؤلاء القوم فأكلهم قال اني أخوفهم عليك قال قلت كلاك ان شاء الله فليست أحسن ما أقدر عليه من هذه الميمنة ثم دخلت عليهم وهم قائلون في قصر الظهيرة فدخلت على قوم لم أرقوما قط أشد اجتهاد منهم أيديهم كأني أرى من الابل ووجودهم معلقة من آثار السجود قال فدخلت فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ما جاء بك قال جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الوحي وهم أعلم بشأه فقال بعضهم لا نحدثوه قال بعض لقد نزلت قال قلت أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه وأقول من آمن به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ما هن قالوا أولهن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله ان الحكم الا لله قال قلت وماذا قالوا قاتل ولم يسب ولم نغتم لئن كانوا كفارا لقلبت له أموره ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قال قلت وماذا قالوا وبما نفسه من أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافر بن قال قلت أرأيتم فوكلم انه حكم الرجال في دين الله فان قرأت عليكم في كتاب الله المحرم وحدثتكم عن سنة نبيكم ما تنكرونها أترجعون قالوا نعم قلت أما فوكلم انه حكم الرجال في دين الله فانه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فإزاء اني قوله ذوا عدل منك وقال في المرأة وزوجها وان نطقت شقا بينهما فابعدوا حكمكم أهلها وحكمنا من أهلها أتدركم الله أحكم الرجال في حقن دماهم وأنفسهم وصالح ذات بينهم أحق أم في أوتب منها بل يمدحهم قالوا اللهم في حقن دماهم وصالح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما فوكلم قاتل ولم يسب ولم نغتم أنسبون أمكم أم تستحلون منها ما تستحلون من غير ما فقد كفرتم وزعمتم انما ناليت بأمكم فقد كفرتم ونحو جيم من الاسلام ان الله تعالى يقول انبي أولي بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم تترددون بين ضلالتين فاخترنا أو أنفسنا شتم أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما فوكلم كما نفسه من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على ان يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو فعل انك رسول الله وان كذبوني أكتب ما على محمد بن عبد الله فسرول اكتب محمد بن عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبوني أكتب ما على محمد بن عبد الله فسرول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفا واربعة آلاف فقتلوا ثم ان قول المصنف أول من سن الخ طاهره بخالف ما نقله اليوسي في شرحه على الكبرى ان من نظر في علم الكلام من السلف عن من الخطب وابنه صيد الله بن عمر والحق انه لا خلاف في العبارتين

وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنه اذ بعث ابن عباس رضي الله عنهما الى الخوارج فكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم قالوا قاتل ولم يسب ولم نغتم فقال ذلك قتال الكفار أرأيتم لو سبيت عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل وقت عائشة رضي الله عنها في سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب فقالوا لا فرجع منهم الى الطاعة بمجادلته ألفان

كما يظهر في بادئ الرأي فان النظر فيه شيء ودعوة المبتدعة بالمجاهدة شيء آخر فتأمل (وروى أن الحسن
 البصري رحمه الله (ناظر قديرا) أي وجلا من ينكر القسود (فرجع عن) انكار (القدور)
 بروي أيضا له (ناظر على بن أبي طالب) رضى الله عنه (رجلا من القدريه) فيبارى الله سأل
 رجلا من الشلم عن مسيره اليه أكان يقضاه الله وقدره فقال رضى الله عنه والذي فلق الحجاب وبرأ
 السمعة ما قطعنا واديا ولا علونا فلعنة الا يقضاه وقدره فقال الشامي عندي احتسب صاعدا ما أرى من
 الاخر شيئا فقال علي بن أبي السبخ قد علم لك الامر على مسيركم وأتم سائرون وعلى منصرفكم
 وأتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال السبخ فكيف ذلك
 والقضاء والقدر ساقا وأوعهما كان مسيرنا فقال علي لك ظننت قضاء لازما وقدرنا حتميا لو كان ذلك
 كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر والنهي من الله تعالى ولما كانت تأتي
 محمدا من الله الحسن ولا مذمتا لشيء ولما كان المحسن ثواب الاحسان أو لشيء من المني والمسيء يعقوبة
 المذب أو لشيء من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخصمه الرحمن ان الله لم يبع
 مغاير ولا يبيع مكرها ولم يرسل الرسل هزلا ولم ينزل القرآن عبثا ولم يخلق السموات والارض وعجائب
 الامور باطلا فويل للذين كفروا فقال السبخ ما القضاء والقدر الاذان ما وطننا موطئا الا بها فقال
 علي الامر من الله والحكم فخص السبخ وهو مسرور هكذا وجدت السباني في بعض الكتب ولم أطلع
 على سنده وانما طعن السبخ أن عليا رضى الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والانصراف
 بقضاء الله وقدره وقال لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فاستبى السبخ وقال
 كيف ذلك والقضاء والقدر ساقا تريدان ما ساقا ساقا لا امتناع عنه فني رضى الله عنه ذلك
 وانهم ليسوا بمجبرين وقال ظننت قضاء لازما وقدرنا حتميا أي انما وقع ذلك باختيار منكم ولو كنتم
 مجبرين لبطل الثواب والعقاب الى آخر كلامه وروى ابنه يعقوب فقال له رجل منهم يا أمير المؤمنين
 ان هذا يزعم انه يصنع شيئا فأتيت علي رضى الله عنه على الرجل فقال له هل ملكك الله شيئا فأتيت
 فملكك فقال ملكي صلاتي وسجتي وعقربقي وطلاق امرأتي وبعي وعربي وما افترض علي فقال
 له علي هذا زعمت انك تملكه من دون الله أو تملكه مع الله قال له الرجل ما أدري ما تقول فقال
 لك بلسان عربي وتقول ما أدري ما تقول فاعادها علي رضى الله عنه فلم يجبه الرجل فقال له علي
 ان زعمت انك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله ما لك وان زعمت انك تملكه مع الله
 فقد جعلت نفسك مع الله شر بكمالها كما لا فالملك الواحد القهار (وناظر عبدالله بن مسعود) رضى
 الله عنه (زيد بن عجرة) بفتح العين المهملة الزيد بن عجرة الكندي السكسكي الحمصي
 قال الحافظ في تهذيب التهذيب روى عن أبي بكر وعمر وعطاء بن جبر وابن مسعود ومعاوية وعنه
 أبو ادريس وعطاء بن قيس وأبو قلابة الجري وراشد بن سعد وعبد الجني وشهر بن حوشب ذكره
 أبو زرعة المستفي في الطبقة الطيا التي تلي الصحابة وذكره ابن سميع فيمن أدرك الجاهلية من أصحاب
 معاذ وقال الجلي شامي تابعي ثقة من كبار التابعين وذكره ابن جبان في الثقات وقال البخاري قدم الكوفة
 وسمع ابن مسعود قلت وهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي (في الايمان فقال عبدالله لو قلت
 اني مؤمن لقلت اني من أهل الجنة فقال ابن عجرة يا صاحب رسول الله هذه زلة منك (أي سقطه) وهل
 الايمان الا الآن تؤمن بالله ولا تملكه وكتبه ورسله والبعض والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج
 ولنا ذوب ولعلنا انما نغفر لنا لعلنا اننا من أهل الجنة فن أجل ذلك نقول انا مؤمنون واتقول انا
 من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انما هي زلة) فرجع رضى الله عنه الى قوله معترفا على
 نفسه وهذا من انصافه وميله الى الحق الذي جبل عليه (فينبغي أن يقال كان خوضهم فيه قليلا) بحسب

وروي أن الحسن ناظر
 قدور يا فرج عن القسود
 وناظر على بن أبي طالب كرم
 الله وجهه ورجلا من القدريه
 وناظر عبدالله بن مسعود
 رضى الله عنه زيد بن
 عجرة في الايمان قال عبد
 الله لو قلت اني مؤمن لقلت
 اني في الجنة فقال له زيد بن
 عجرة يا صاحب رسول الله
 هذه زلة منك وهل الايمان
 الا الآن تؤمن بالله ولا تملكه
 وكتبه ورسله والبعض
 والميزان وتقيم الصلاة
 والصوم والزكاة ولنا
 ذوب بل نعلم انما نغفر لنا
 لعلنا اننا من أهل الجنة فن
 أجل ذلك نقول انا مؤمنون
 ولا نقول انا من أهل الجنة
 فقال ابن مسعود صدقت
 والله انما هي زلة فينبغي
 ان يقال كان خوضهم فيه
 قليلا

لا كثيرا قصيرا لا طويلا وعند الحاجة لا بطر بقا لتصفية والتدريس واتخذوا صناعة فقالوا ما فعله ترويضهم فيه فانه كان لقله الحاجة ظالم تكن البدعة تظاهر في ذلك الزمان واما القصر فقد كان الغاية الخاتم الحصى واعتراه (ov) وانكشاف الحق وازالة الشبهات واطال

اشكال الحصى أو لجاحه لطال لاصحالة الزا مهم وما كانوا قدروا من قد الحاجة بمبران ولا مكالم بعد الشروع فيها واما عدم تصليهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كان دأبهم في الذقة والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور والتأدية التي لاتتفق الاعلى بالسور اما اخبار اليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشبها للخواطر فخص بأضارب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بشوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتضييق الخاطر أولا لا الحجة حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البديع والارتجال كن بعد السلاح قبل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر لفرقتين فان قتات فما المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن اطلاق القول بدمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل يظهر سياقه وجه الحق فاعلم أولا أن الشيء قد يصرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقوله لذاته أن علمه بخرجه وصف فذاته وهو الاسكال فيالخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه أطلقنا القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار وابطاحه بخرجه الخمر اذا غص الانسان بلغمه) أي نشبت في حلقه (ولم يجد ما يصبغها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيها بالحرمه مع انها قد يصلح في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حاكم للتأدية (والى ما يجرم لغيره) لانه (كالبسج على بيع أخيك في وقت الخيل) أي الاختيار (والبسج وقت النداء) أي الاذان فكل منهما وردا انتهى عنهما في عدة أحياء (وكما كل الطيب فانه يجرم لماتيه من الضرر) لبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيقلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره) وهو انواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعنى (والى ما يضر عند

الحاجة (لا كثيرا تصيرا) أي يصرور فيه (لا طويلا) لا اشتغالهم بما هو أهم (د) انه كان ذلك (عند الحاجة) اليه يدفع معاندا أو ارشاد ذال (لا بطريق التصنيف) فيه أي تسطيعه متفاسفا (والتدريس) أي ألقائه درسا (د) لا (اتخذوا صناعة) يتبرجها عن غيره واليه يشبه فقالوا ما فعله ترويضهم فيه كان لقله الحاجة (الدعاة اليه (ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان) أي الآراء المحدثه انما ظهرت فيما بعد (واما القصر فقد كان الغاية القصوى الخاتم الحصى) أي اسكانه (واعترافه) بالحق (وانكشاف الحق) له من أول وهلة (فلو طال اشكال الحصى أو لجاحه في محاوره لطال لاصحالة الزا مهم) يدفع كل اشكال اشكال وأيضاً فانهم كانوا محتاجين الى محاجة اليهود والنصارى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والى اثبات الالهية مع الانصاف والى اثبات البعث مع منكره ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أهدأ العاشد على أدلة القرآن فمن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يتبع قتله وعدلوا الى السيف والسنان بعد انشاء أدلة القرآن وما ركبوها ظهر الججاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحرر طرق المجادلة (وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بمبران ولا يكمل بعد الشروع فيه) ولا بقاعدة معلومة وانما هو بحسب الوارد كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مناور الفتن ومنبع التشويش وان من لائقه أدلة القرآن فلا يقنعه الا السيف والسنان فما بعد بين الله بيان (وأما عدم تصديهم) أي تعرضهم (للتدريس والتصنيف) فيه (فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضا) لان الكتب المؤلفة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الاشارة اليه في كتاب العلم (فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور والتأدية الغربية (التي) لم تقدر (لاتتفق الاعلى) سبيل (التدريس) والقسمة (اما ادخالها وحفظها لها (ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشبها للخواطر) من شخص الحديث شخصاً من باب نفع والذال المهمة اذا أحدهما في بعض النسخ أو لتضييق الخاطر (أو لا دخار الحجة) عنده (حتى لا يعجز عنها عند) مسيس (الحاجة على البديهة والارتجال) يقال بهه بها اذا يفته وسبغت البديع فلانما تبقت وتسبق والارتجال اثبات الكلام من غرورية ولا فكر (كن بعد السلاح) أي حيث (قبل القتال) أي قبل حضوره وملاسته (ليوم القتال فهذا) الذي قرر (بما يمكن أن يذكر للفرقتين) أي في احتياج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه (فان قلت فما المختار فيه) وفي أحسنه (عندك) أي الما الذي تختاره وذهب اليه (فاعلم أن الحق فيه ان اطلاق القول بدمه) أي كونه مذموما مطلقا (في كل حال أو بحمده) أي كونه محمودا مطلقا (في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل) يظهر سياقه وجه الحق فاعلم أولا أن الشيء قد يصرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقوله لذاته أن علمه بخرجه وصف فذاته وهو الاسكال فيالخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه أطلقنا القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار وابطاحه بخرجه الخمر اذا غص الانسان بلغمه) أي نشبت في حلقه (ولم يجد ما يصبغها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيها بالحرمه مع انها قد يصلح في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حاكم للتأدية (والى ما يجرم لغيره) لانه (كالبسج على بيع أخيك في وقت الخيل) أي الاختيار (والبسج وقت النداء) أي الاذان فكل منهما وردا انتهى عنهما في عدة أحياء (وكما كل الطيب فانه يجرم لماتيه من الضرر) لبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيقلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره) وهو انواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعنى (والى ما يضر عند

(٨ - اتعاف السادة المتقين) - ثاني) ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار وابطاحه بخرجه الخمر اذا غص الانسان بلغمه (ولم يجد ما يصبغها سوى الخمر والى ما يجرم لغيره كالبيسج على بيع أخيك في وقت الخيل) وفي وقت النداء والبسج وقت النداء فكل الطيب فانه يجرم لماتيه من الضرر وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيقلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره والى ما يضر عند

الكثرة فطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فان كثيرا من الضرر وروكا على الطين وكذا ما خلق القريم على الطين والخر والخليل على
الطين التفاتنا الى أغلب الاحوال فان تصدى شيئا تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فتعودنا على الكلام ونقول
ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعة (٥٨) في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه وأوجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرة

في وقت الاستغفار وحله
حرام. أما مضرة فانارة
الشبهان وتضرريك العقائد
وارتالها عن الجزم
والتصحيح فذلك مما يحصل
في الاشتداد ورجوعها
بالدليل مشكوك فيه
ويختلف فيه الأشخاص
فهذا ضرره في الاعتقاد
الحق وله ضرر آخر
تأكد اعتقاد المبتدعة
لابد هو تبيينه في صدوره
بحيث تتبع دواعيه
ويشتد حرصه على الامر
عليه ولكن هذا الضرر
واسطة التصيب الذي
يؤمن الجدل ولذلك
توى المبتدع العاى يمكن
أن يزول اعتقاده بالعلم
في أسرع زمان الا اذا كان
نشؤه في بلد يظهر فيها
الجدل والتصيب فانه لو
اجتمع عليه الآقون
والآخرون لم يقدروا
على زرع البدعة من صدوره
بيل الهوى والتصيب
وبعض خصوم المجدلين
وفرقة الخالفين يستولى
على قلبه ويغتمن ادراك
الحق حتى لو قيل له هل
تريد أن يكشف الله تعالى
لك الغلط ويعرفك بالبيان
أن الحق مع خصمك لكثرة

الكثرة) فطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فان كثيرا من الضرر وروكا على الطين وكذا ما خلق القريم على الطين والخر والخليل على
الطين التفاتنا الى أغلب الاحوال فان تصدى شيئا تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فتعودنا على الكلام ونقول
ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعة (٥٨) في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه وأوجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرة
في وقت الاستغفار وحله
حرام. أما مضرة فانارة
الشبهان وتضرريك العقائد
وارتالها عن الجزم
والتصحيح فذلك مما يحصل
في الاشتداد ورجوعها
بالدليل مشكوك فيه
ويختلف فيه الأشخاص
فهذا ضرره في الاعتقاد
الحق وله ضرر آخر
تأكد اعتقاد المبتدعة
لابد هو تبيينه في صدوره
بحيث تتبع دواعيه
ويشتد حرصه على الامر
عليه ولكن هذا الضرر
واسطة التصيب الذي
يؤمن الجدل ولذلك
توى المبتدع العاى يمكن
أن يزول اعتقاده بالعلم
في أسرع زمان الا اذا كان
نشؤه في بلد يظهر فيها
الجدل والتصيب فانه لو
اجتمع عليه الآقون
والآخرون لم يقدروا
على زرع البدعة من صدوره
بيل الهوى والتصيب
وبعض خصوم المجدلين
وفرقة الخالفين يستولى
على قلبه ويغتمن ادراك
الحق حتى لو قيل له هل
تريد أن يكشف الله تعالى
لك الغلط ويعرفك بالبيان
أن الحق مع خصمك لكثرة

ذلك خيفة من أن يفرغه خصمهم وهذا هو الحال العاى التي استطار في البلاد والعباد وهو نوع فساد آثار المجدلون
بالصيب فهذا ضرره وأما نفعه فقد يظن أن نأفته كشف الحقائق ومعرفة حال ما هي عليه ومهايات ظن في الكلام وفاه بهذا
المطلب التبرير بموايل القبط والتفصيل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا جمعت من محدث أو حشوى وبما خطر ببالك أن

الناس

الناس أعداء ما جهلوا

فاسم هذا من خبر الكلام
ثم قلاد بعد حقيقة الخبر
وبعد التغافل فيه إلى
متبني دوجة المتكلمين
ولم يزل ذلك إلى التعمق في
علوم آخر تناسب نوع
الصلوات وتتحقق أن
الطريق إلى حقائق المعرفة
من هذا الوجه مسدود
وعمرى لا ينك الكلام
عن كشف وتفسير
واضح لبعض الأمور
ولكن على الذنور في أمور
جلسة تكاد تفهم فبذل
التعمق في صفة الكلام
بل منفتحة شيء واحد وهو
حواصة العقدة السقي
ترجناها على العوام
وحفظها عن تشويشات
المتبعة بأنواع الجدل
فان العلي ضعيف يستغفره
جدل المتدع وان كان
فأسد ومعارضة الفاسد
بالفاسد يدفعه والناس
متعبون بهذه العقدة
التي قدمناها وذود الشرع
بالمافيا من صلاح دينهم
ودنياهم وأجمع السلف
الصالح عليها والعلماء
يتعبون بحفظها على
العوام من تلبسات المتبعة
كما بعد السلاطين يحفظ
أموالهم عن تمهعات
الظلمة والفساد وإذا
وقعت الاحاطة بضرره
ومنفعته فينبغي أن يكون
كالطبيب الحاذق في
استعمال الدواء الجلي إذا
بضعه الاموضعه وذلك في وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فانه اذا لم يصادف
الناس أعداء ما جهلوا) ومن جهل شأ عاداه (فاسم هذا من خبر الكلام) وسره ودخل فيه خرج
وألف فيه عدة تأليف (ثم قلاد) أي أيقضه وتركه (بعد حقيقة الخبر) أي الاختيار الكلي
(وبعد التغافل فيه) أي التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن
الطريق إلى حقائق المعرفة) كاهي عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك في مظهر المنقذ من
الضلال فقال في آله ولم أزل في عنقوان شباني عند ما واقتت البواغ قبل العشر بن إلى الآن وقد أناف
سعى على الحسن أقعبه لجة هذا البحر العميق وأنحوض غمرته خوض الجسور لانحوض الجبان
الحذور وأتوغل في كل مضلة وأهمل على كل مشككة وأتقص كل وروطة وأتفحص عن عقدة كل غرقة
وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لا مبر بين محق ومبطل ومنعدي إلى أن قال وقد كان
التعطل إلى ذلك حقائق الأمور أي من أول أمرى غرقة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلتي
لا باختيارى وجعلت حتى انحلت عن رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام فخلته وعقلته وطالعت
كتب المحققين منهم وصفت فيه ما أردت أن أصف فصادفته عليا وانيا بمقصوده غير وافي بمقصودى
اه وسأني بقية هذه العبارة فها بعد (ولعمري لا ينك الكلام عن كشف وتفسير واضح لبعض
الأمور ولكن على) ميل (الذنور) والظلمة (وفي أمور جليلة) ظاهرة (تكاد تفهم قبل التعمق في
صناعة الكلام) بأصل الفطرة والجليلة (بل منفعته شيء واحد وهو حواصة العقيدة التي ترجناها على
العوام وحفظها عن تشويشات المتبعة بأنواع الجدل) وقال المصنف في الاملاء اعلم أن المتكلمين
من حيث صناعة الكلام فعلم بل يفرقوا اعتقاد العوام وانما حوسوها بالجدل عن الانحراف فهم حواس
فواحي الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أيضا في كتاب العلم (فان
العلي ضعيف يستغفره) ويحركه (جدل المتدع وان كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفعة
والناس متعبون بهذه العقدة التي قدمناها إذ ورد الشرع بها المافيا من صلاح دينهم ودنياهم
واجتماع السلف عليها) وقال المصنف في مظهر المنقذ وانما المقصود من حفظ عقدة أهل السنن وحواصتها
عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي
الحق على مافيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بعقيدته القرآن والاختيار (والعلماء متعبون بحفظها
ذلك على العوام من تلبسات المتبعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تمهعات
الظلمة والفساد) جمع غاصب وهو الذي يأخذ المال قهرا وقال المصنف في المنقذ ولما كان
أكثر خوض المتكلمين في استقراض مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع
يفتح من لا يسلم سوى الضروريات شيئا لم يكن الكلام في حق كافيا ولا لما في الذي أشكوه غافيا
نعم لما نشأت صناعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشرف المتكلمون على مجاورة القبح عن
الشبهة بالبحث عن حقائق الأمور ونسوا في البحث عن الجوهر والاعراض وأحاطوها ولكن لم يلم
يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكلية ما يجرى ظلمات الخيرة
في اختلاف الخلق فلا أبعاد أن يكون جدل لغيري بل ليست في حصول ذلك لطائفة ولكن
حصولا مشوبا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الآليات والغرض من الآثبات حالي لا نكارا
على من استغنى به فان أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكيف من دواء ينفع به مريض ويستغفر
به آخره (واذا وقعت الاحاطة) وكال معرفة بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون الناظر فيه) بعد تلك
الاحاطة (كالطبيب الحاذق) الماهر (في استعمال الدواء الخبير) الذي فيسه بعض سمات مثلا (اذ
لا بضعه إلى موضعه) الذي يليق بوضعه (وذلك في وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فانه اذا لم يصادف
بضعه الاموضعه وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة

من سبائك أمة القرن
والحديث المزوج بين
من الوفا والغفرتان
ذلك أنفع من الجدل
الموضوع على شرط
التكليف إذا لصاح إذا
مع ذلك اعتقده نوع
صنعة من الجدل تعلمها
التكليف ليستخرج الناس
الى اعتقاده فان عجز عن
الجواب قدر أن المهادين
من أهل مذهبه أيضا
يقرون على دفعه بالجلد
مع هذا ومع الأول حرام
وكذا مع من وقع في شك
اذبح أرائته بالهاتف
والوفا والادة القريبة
القبولة البعيدة عن تعمق
الكلام واستقصاء الجدل
انما ينفع قوم من واحد
وهو أن يرضى على اعتقده
البعدة بنوع جملته
فيقابل ذلك الجدل فيلزم
فيعود الى اعتقاد الحق
وذلك فيظهره من
الاس بالجدالة ما عتبه
عن النقطة بالوفا
والقبولان العامة فقد
انتهى هذا إلى لا يشبه
منها الادواء الجدل فيلزم
أن يلقى اليه وأما في لاد
تقل فيها البعدة ولا تختلف
فيها المذهب فيقسم فيها

من سبائك أمة القرن
والحديث المزوج بين
من الوفا والغفرتان
ذلك أنفع من الجدل
الموضوع على شرط
التكليف إذا لصاح إذا
مع ذلك اعتقده نوع
صنعة من الجدل تعلمها
التكليف ليستخرج الناس
الى اعتقاده فان عجز عن
الجواب قدر أن المهادين
من أهل مذهبه أيضا
يقرون على دفعه بالجلد
مع هذا ومع الأول حرام
وكذا مع من وقع في شك
اذبح أرائته بالهاتف
والوفا والادة القريبة
القبولة البعيدة عن تعمق
الكلام واستقصاء الجدل
انما ينفع قوم من واحد
وهو أن يرضى على اعتقده
البعدة بنوع جملته
فيقابل ذلك الجدل فيلزم
فيعود الى اعتقاد الحق
وذلك فيظهره من
الاس بالجدالة ما عتبه
عن النقطة بالوفا
والقبولان العامة فقد
انتهى هذا إلى لا يشبه
منها الادواء الجدل فيلزم
أن يلقى اليه وأما في لاد
تقل فيها البعدة ولا تختلف
فيها المذهب فيقسم فيها

أو تارت في نفسه شبه فقد

رد عليه (أو تارت في نفسه شبه) عرضت له (فقد بدت العلة المحذورة) منها (ظهور الداء) بعد كونه
 فلا بأس أن يترقى منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وهو قدر خسين وروقة
 وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخلوط والمسايطر وهو كتاب جليل مر ذكره في شرح خطبة الكتاب
 وشرحه غير واحد من الأئمة (وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث
 المتكلمين) بل الأدلة المذكورة فيه دائمة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث
 العويصة (فإن أقنعته ذلك) وكفاه (كف عنه) ولم يدعه بخوض في الماويلات (وإن لم يشفه
 ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجه لانه (صارت العلة) فيه (مزممة) وصار (الداء غاليا) على قلبه (والمرض
 ساريا) في جسمه (فلتعلق به الطبيب بقدر إمكانه) لأعلم الكلام واجمع إلى علمه ألية المرض بالبدع
 كما قاله المصنف في الجلام العوام (و ينتظر قضاء الله تعالى فيه إلى أن ينكشف له الحق) بارتضاع المانع
 (بشيء من الله سبحانه) بنفث يائي فروعها ألهام أو غير ذلك (أو يسهر على) ما رشح فيه من (الثلث
 والشبهة ما قدره) من الأزل وفي الجلام العوام للمصنف فإن قيل إذا فرضنا علمنا بما لا يلج جالس مقادير
 ولا يتقنه التقيد ولا أدلة القرآن ولا الآفاق بل الحلية المنفعة فماذا يصنع فلنا هذا مرض مال طبعه
 من جهة الفطرة الأصلية فينتظر في سبيله فأن وجد البصايج والجلد غالبا عليه وعلى طبعه لم يتجاذل
 وطهرنا وجه الأرض منه أن كان يجب أن تأتي أصل من الاعيان وأن تفرسنا بالقرائن بخيال الرشد والقبول
 لوجوبنا به من الكلام الظاهر الذي تدقيق الأدلة عاجلنا بما قدروا عليه من ذلك ودوا بنا بالجدال
 المسدد والبراهين الجلية وترجيحنا في هذا المقادير من المداواة لا بد من فتح الباب في الكلام مع الكافة
 فان لا دوية تستعمل في حق المرضى وهم الأقليون وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوفي
 عنه الصعيص والفطرة العصبية الأصلية تعد لقبول الاعيان دون المجاداة وتحرر حقائق الأدلة وليس الضرر
 في استعمال الدواء مع أفعاله بأقل من الضرر في إهمال المداواة مع المرضى فليوضع كل شيء في محله اه
 (فانقد الذي يحوي به هذا الكتاب وحده من المصنفات) يريد به كتاب الاقتصاد (هو الذي يرجي نفعه)
 للسالك في سبيل الحق (وأما الخارج عنه) أي عن ذلك القدر فإنه (قسمان أحدهما يصلح في غير قواعد
 العقائد الإسلامية) كالصحت عن الاعتمادات (كقول أبي هاشم إن الموجب لهوى الثقل هو الاعتماد
 دون الحركة ذكره في مسئلة التوكل) والا (كوان) جميع كون وهو استعمال جوهريا إلى ما هو أشرف منه
 ويقال به الفساد وهو استعمال جوهريا إلى ما هو دونه ولهم في الكون المالات آخر (وعن الإدرا كان)
 في ثبوتها ونفيها ومذهب أهل السنة أن الإدرا كان كلهم من فعل الله سبحانه وأنه ليس شيء منها فعلا
 للإنسان ولا كسبا له كسائي بيانه (والخوض أن في الزيادة هل لها ضد يسمى المنع أو العمی وان كان
 فذلك واحد ومنع عن جميع مالا يرى أو ثبت بكل مرئي يمكن رؤيته منع بحسب عدده) هكذا سمي
 العبارة في غالب النسخ وفي بعضها أو ثبت بكل مرئي وفي بعضها وان كان كل واحد ومنع جميع مالا
 يرى أو ثبت لكل مرئي فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده واعلم أن المنع وجود الصمم والعمی
 مشبهان همدارا كان الصمم وعو المرئي وانهما غير ذاته فان قالت المعتزلة العمی والصمم متعانه لهن أن
 يكون مدركا لكل ما معني متعانه من كونه مدركا هل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواء لا يجوز أن
 يكون متعانه نفسه فوجب أن يكون المنع انما وقع عن معنى سواء وهو ادراك لا يجوز أن يكون المنع
 متعلا عن شيء وهذا البحث أوردناه أو منصوصا والتمهي في كتاب الاسماء والصفات ونشر إليه ان شاء
 الله تعالى (إلى غير ذلك من الترهات) أي الأباطيل (المضلة) للنهم (والقسم الثاني زيادة تقر) وفي
 بعض النسخ تنقد (ولذلك الأدلة) العقلية (في غير تلك القواعد) زيادة أسئلة وأجوبة وشبه تبعث من
 الأفكار وفي بعض النسخ اسقاط أسئلة (وذلك أيضا مقتضى لا يزيد) المستقل به (الاضلالا) عن الطريق
 استقصاه لا يزيد الاضلالا

وجها في حق من لم يتعهد ذلك القدر فرب كلام يزيد لا طناب والتقدير عوضا لوقال قائل البحث من حكم الادراكات والاعتمادات فيه فائدة
تتخذ الخواطر والخواطر الا الذين كالسيف (٦٢) آفة الجهاد فلا بأس بشيعة كان كقولهم لعب الشرط يخرج بشيعة الخاطر فهو من

(وجهلا في حق من لم يتعهد ذلك القدر) ولم يكفبه (فرب كلام يزيد لا طناب) هو أداء المقصود
بأكثر من العبارة المتعارفة (والتقريب عوضا) ونطاه (ولو قال قائل البحث من حكم الادراكات
والاعتمادات فيها فائدة) نافعة وهي (تتخذ الخاطر) وتبينها عن الخطأ (والخاطر آفة الدين) أصل
الخاطر لما يعزق في القلب من رأي أو معنى ثم يسمى بحله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة (كالسيف
آفة الجهاد) أي بالخاطر تنكشف أسرار أحكام الدين كأن السيف تته به أمور المهادن (فلا بأس
بشيعة) أي فلا شيء يمنع من الخوض في القسم الأول مع كونه مفيدا من وجه فأجاب بقوله (كان)
أي هذا القول (كقوله لعب الشرط يخرج بشيعة الخاطر) وجهه لتلقى التدبيرات (فهو من الدين) أي
من جهة أمور (وذلك هوس) واختلاط (فان الخاطر بشيعة بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضرة)
ثم ان الشرط يخرج معربا ويختلف في أصله فقبل صدقات يعني مائة حيلة وقيل صدق يعني مائة تعب وقيل
شدرغ أي صار تعبوا واختلف في ضبطه فقبل النفع وهو المشهور وقيل بالكسر وهو المختار قال ابن الجوابي
في كتاب ما بين قسمة العامة ومما يكسر العامة تفححه أو قضه وهو الشرط يخرج بكسر الشين قال واغما
كسر ليكون نظير الأوزان العربية مثل جرحل اذ ليس في أئنة العرب فعل بالفتح حتى يجعل عليه وأما
أؤل من وضعه ولا شيء وضعه وأقول الآفة في جواز العيبة أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوي في
عدة المحتاج مستوفى وأشرنا إلى بعضها في شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكره فلا فدر عرفت بهذا
الذي تقدم ذكره (القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام) بعد تقربنا لذلك في كتاب العلم بنحو
مما ذكره هنا (و) عرفت أيضا (الحال التي يثم فيها الحال التي يحمدها) عرفت (الشخص الذي
يتنفع به والذي لا يتنفع به) فان قاتل ههما اعترف بالحاجة اليه في دفع البتة (ووجهه) (والا تفتد
نارب البتة) وهاجت (وعت البلوى) الناس (وأرهقت الحاجة) أي دنت وقرب بوقوعها (فلا بد أن
يصير القيام بهذا العلم والتدبيرة (من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال) وحفظها من
التهاب (وسائر الحقوق) كذلك (وكالقضاء والولاية وغيرها) من المناسب العامة والخاصة (ومالم
يستغل العلماء بشرد ذلك) وتعلمه (والندريس فيسه والبصع عنه) والحق في (لا يدوم ولو ترك)
الاشتغال به (لاندوس) برة وانجى أمرو له قائل أن يقول لا يحتاج إلى نشره وتعلمه بل يكفي منه في رده
البتة عمارك في الجلبة والطباع فأجاب بقوله (وليس في مجرد الطباع) ولو كانت سليمة (كفاية)
تامة (لحل شبه المتدعة مالم يتعلم) ويدأ به لان أكثر هذا العلم أمور دقيقة تقريه (فيبقى أن يكون
التدريس فيسه والبصع عنه أيضا من فروض الكفايات) وهذا (خلافا زمان الصابة) وضوان الله
فعلى عليهم (فان الحاجة ما كانت ماسة اليه) اما لعدم ظهور البتة في زمانهم أولا كفايتهم بما أشراف
افه من أقوار المشاهدة في صدورهم فكانت الأمور الحفية بالنسبة الناجلة عندهم (فاعلم ان الحق
الذي لا يحمده عنه (الله لا بد في كل بلد) من بلاد الاسلام (من قائم بهذا العلم) أي بإياديه (مستقل بدفع شبه
المتدعة الذين يارو في تلك البلدة) ونبغوا (وذلك يدوم بالتعليم) ويحفظوا بالنشر والافادة (ولكن ليس
من الصواب تغريسه على العموم) أي على عامة الناس (كندريس اللغة والتفسير) ولو از ههما (فان
هذا) أي علم الكلام (مثل الدواء) الذي لا يحتاج اليه في كل وقت ويتنفع به آحاد الناس ويستغربه
الآخرين (والفقهاء مثل الغذاء) لا بد أن الذي لا يستغنى عنه بحال في أمة تمارس الدين (وضرر
الغذاء لا يحد وضرر الدواء يحد ولما ذكرنا فيه من أنواع الضرر) التي لا تخص (فالعلم به ينبغي أن
يخص بتعليم هذا العلم من) وجدت (فيه ثلاث اتصال احداها التجرد للعلم) والاستعداد لطلب

الدين أيضا وذلك هوس
فان الخاطر بشيعة بسائر
علوم الشرع ولا يخاف فيها
مضرة فقد عرفت بهذا
القدر المذموم والقدر
المحمود من الكلام
والحال التي يثم فيها الحال
التي يحمدها والشخص
الذي يتنفع به والشخص
الذي لا يتنفع به فان قلت
ههما اعترف بالحاجة اليه
في دفع البتة والآفة
قد نارت البتة وعت
البلوى وأرهقت الحاجة
فلا بد أن يصير القيام بهذا
العلم من فروض الكفايات
كالقيام بحراسة الاموال
وسائر الحقوق كالقضاء
والولاية وغيرها ومالم
يستغل العلماء بشرد ذلك
والندريس فيسه والبصع
عنه لا يدوم ولو ترك
الاشتغال به وليس في مجرد
الطباع كفاية لحل شبه
المتدعة مالم يتعلم فيبقى
أن يكون التدريس فيسه
والبصع عنه أيضا من فروض
الكفايات خلافا لزمان
الصابة رضي الله عنهم فان
الحاجة ما كانت ماسة
اليه فاعلم أن الحق
لا بد في كل بلد من قائم بهذا
العلم مستقل بدفع شبه
المتدعة التي نارت في تلك
البلدة وذلك يدوم بالتعليم
ولكن ليس من الصواب

المعرفة

تدريس على العموم كندريس الفقهاء والتفسير فان هما مثل الدواغ التي تم مثل الغذاء وضرر الغذاء لا يحد وضرر
الدواء يحد ولما ذكرنا فيه من أنواع الضرر فالعلم به ينبغي أن يخص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث اتصال احداها التجرد للعلم

المعرفة (والحرص عليه) بالاكتساب على درسه وتعلمه (فان المحترف) أي المشتغل بالحرفة والصناعة (يتمتع الشغل) الذي هو فيه (عن الاستمتاع) إزالة الشكوك اذا عرفت لعدم استعداده لذلك (والثانية الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والطبعة) وهي سرعة مجرم على حقائق معان غير قوده الحواس عامها (والفصاحة) وهي لمكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود (فان البليد) الخبيث في أمره الذي لا يوصف بكاه ولا طبعة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دأب الخبيثان في أمره (والفهم) وهو البلي على الفهم (لا ينتفع بمحاجبه) أي بمحاجبه (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرضى فيه نفعه والثالثة أن يكون في طبعه الصلاح) وهو ضد الفساد ويختصان في أكثر الاستعمال بالأفعال وقروا في القرآن نارة الفساد وأخرى بالسيئة (والبيان) وهي التمسك بأموال الدين (والتقوى) وهي تجنب القبيح خوفا من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفي معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بأدنى شبهة) اذا عرفت (يخلف عن) رتبة (الدين) فان ذلك يعمل عنه الخبز) أي السيرة الخبز (وبرع السريرته وبين الملاذ) الشهوانية (فلا يحصر على إزالة الشهوة) ودفعها (بل يبتغيها) يخاضع من إعجاب التكليف) ومشتاقه (فيكون ما يسده مثل هذا التعلم أكثر مما يصلح) وقال المصنف في الجلام العوام التحدث في هذا العلم لئلا يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله في الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وطبقته وتجبره لطلب معرفة الله أو مع العاقل فان كان قاطعا أي لا ملا أي غير حاسم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما فله أن يبحث نفسه به ويبحث من هو مثله في الاستبصار وهو مجبر لطلب المعرفة مستعد لها حاله من الميل إلى الدينار الشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهة بالمعارف والتظاهر بذكائها مع العوام فن اقتصر بهذه الصفات فلا بأس بالبحث معه لان الفطن المتعقل إلى المعرفة للمعرفة لا تعرض بحيلة في صدره اشكال التواضع وروما يلقه في التأويلات الفاسدة لشدة شرهه عن انفراد عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كشيء إلى غير أهله وأما العاقل فلا يتحدث به وفي معنى العاقل كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المفلون فحدث به مع نفسه اضطرابا فان ما ينطوي عليه الفطن من ظن وشك وتضع لزال النفس يتحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك في منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالانع من المقطوع اما تحذره به مع من هو في مثل درجته في المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جازم اذا لم يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذكره مصروف بالنظر في صفة الله تعالى أو في مراده من كلامه وفيه خطر وابطاحه انما تعرف بنص أو اجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شي من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تنفك اليأس اليه علم اه (واذا عرفت هذه الانقسامات انصاع لك ان هذه الحجة الممودة في الكلام انما هو من جنس حجج القرآن) والاخبار العجيبة (من الكلمات الطيبة) المختصرة (المؤثرة في القلوب) يوقها (المتعة الفصوص) الكافية لها (من دون المتاعل) والحوضر (في التقسيمات) الغريبة (والتدقيقات) العجيبة (التي لا يفهمها أكثر الناس) ولا يحوم فكرهم حولها (واذا فهموها) يستجدها (اعتقدوا انها شواهد) لاحقة لها (ومناعة تعلمها صاحب التلييس) والتخطيط (فاذا قاله مثله في الصفة قاومه) قال المصنف في الجلام العوام العاقل اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلا بالمولود وقد أمر الله كافة عباده بمعرفة بالايان به والتصديق بوجوده أولا وثبته من صفات الحوادث ومشابهة غيره ناسا ووجودانيته ثالثا وبصفاته من العلم والقدرة وهذه المثبتة وغيرها وابعاد هذه الامور ليست ضرورية فهي اذا مطالبة وكل علم مطالبة ولا سبيل إلى اقتنائه وتقصه الا بالادلة فلا بد من النظر في الادلة والتفطن لوجه دلائلها على الماويب وكيفية انتاجها وذلك لا يتم الا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب

والحرص عليه فان المحترف
يتمتع الشغل عن الاستمتاع
وإزالة الشكوك اذا عرفت
* والثانية الذكاء
والطبعة والفصاحة فان
البليد لا ينتفع بفهمه
والقدم لا ينتفع بمحاجبه
فيخاف عليه من ضرر
الكلام ولا يرضى فيه
نفعه والثالثة أن يكون
في طبعه الصلاح والبيان
والتقوى ولا يصحكون
الشهوات غالبة عليه فان
الفاسق بأدنى شبهة يخلف
عن الدين فان ذلك يحصل
عنه الخبز ووقع السداد الذي
ينمو بين الملاذ فلا يحصر
عزلة إزالة الشهوة بل يفتنهما
للتخلص من أعجب التكليف
فيكون ما يسده مثل هذا
التعلم أكثر مما يصلح
واذا عرفت هذه الانقسامات
انصاع لك ان هذه الحجة
الممودة في الكلام انما
هي من جنس حجج القرآن
من الكلمات الطيبة
المؤثرة في القلوب المتعة
الفصوص دون التغفل
في التقسيمات والتدقيقات
التي لا يفهمها أكثر
الناس واذا فهموها
اعتقدوا انها شواهد
ومناعة تعلمها صاحبها
للتلييس فاذا قاله مثله
في الصفة قاومه

المقدمات واستنتاج النتائج وسفر ذلك بالضرورة شافياً إلى تمام البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر
 النظر في علم العقول وكذلك يجب على العاقل أن يصدق الرسول في كل ما جاء به وصدقه ليس بضروري
 بل هو بشر كسائر الخلق فلا بد من دليل يبره عن غيره من تحدى النبوة كما لا يمكن ذلك إلا بالنظر في
 معجزاته ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخره لأن في النبوات وهن ثابت علم الكلام قلنا الواجب
 على الخلق الاعلان بهذه الأمور والاعيان عبارة عن تصديق لازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بعبارة وقوع
 الخطأ فيه وهذا التصديق يحصل على ست مراتب الأولى وهو أنها ما يحصل بالبرهان المستقصى
 المستوفى بشروطها وأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال ويمكن التباس
 وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق في كل عصر واحد واثنان ممن ينتهي إلى تلك الدرجة وقد يتجاوز
 الصريح ولو كانت الخطة مقصورة على مثل تلك المعالون لقلت الخطة وقيل الناجون الثانية أن
 يحصل بالأدلة الجمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين كبار المعالون شأنه
 انكارها ونزول النفوس عن ايمانها بغيرها وهذا الجنس أيضاً يفيد في بعض الأمور وفي حق الناس
 تصديقاً بما زعموا بحيث لا يتغير صاحبه بإمكان خلافة أصلاً الثالثة أن يحصل التصديق بالأدلة الخطابية التي
 جرت العادة باستعمالها في المحاوراة والمخاطبات الجارية في العادات وذلك يفيد في حق الأكثر من تصديقاً
 يبدئ الرأي وسابق الفهم إذا لم يكن الباطن مشعوراً بالتعصب وبرسوخ الاعتقاد على خلاف مقتضى الدليل
 ولم يكن المستمع متخفياً بشكاف المماراة أو التشكيك ومنهاجه بمخلاق المجادلين في العاداً كثيراً أدلة
 القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر القيد للتصديق والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد
 تمام الأدلة وجوابها بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك الرابعة التصديق بوجود
 المعصم من حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق فإن من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذة أو رجل
 من الأفاضل المشهورين قد يتغير عن سبب فيسبى إليه اعتقاده جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال
 لغيره في قلبه ومبستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان بآبائهم ومعلمهم فلا يرجح سمعون
 الاعتقادات وصدقونه ويؤمنون عليه من غير حاجة إلى دليل وبمحااجة الخامسة التصديق الذي يسبق
 إليه عند سماع الشيء مع فرائض الأحوال لا يفيد القطع عند المحقق ولكن يلقى في حق العوام اعتقاداً جازماً
 الساذجة أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد ما تفته أجليعه لا من حسن
 اعتقاد في قائله ولا من قرينه تشهد له لكن لمناسبة ما في طبعه وهذه أضعف التصديقات وأدنى المراتب
 لأن ما قبله امتد إلى دليل ما وإن كان ضعيفاً من قرينة أو حسن اعتقاد أو انطباق أي نوع من ذلك فهي
 أمارات يفتها العاقل أدلة فتعمل في حقه على الأدلة وإذا علم مراتب التصديق وعلم مستنداتها كان العوام
 هذه الأسباب فاعلى المراتب في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحول القلب إلى التصديق فلا ينبغي
 أن يجاوز إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الخلمات المقتنة المسكنة لقلوب المستعبرين إلى
 الطمأنينة والتصديق فلا واد ذلك ليس على قدر طاقته اه باختصار (وعرفت ان) الامام (الشافعي
 وكافة السلف) رجعهم الله من تقدم ذكرهم (العامنوعان الخوض فيه والتجرد له المقام من الضرر الذي
 ينشأ عليه) أم فإن أقوالهم مجحولة على هيئته المتعصب في الدين أو القاصر عن تفصيل اليقين أو القاصد
 إفساد عقائد السلفين أو الخائف من مخالفتهم أو من غوامض المتفلسفين والافلا يتصور من شريف تلك
 الحضرات وقوع اللعن فيهم وأمل الواجبات وأساس الشرعيات (وإنما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه
 من منظره في الخوارج) في المسائل الأربع (وما نقل عن علي رضي الله عنه من الملة طرفه في القدر) (مدرج من
 الشام (وبغيره كان من الكلام الجلي) الواضع (الظاهر) الذي لا يحتاج إلى دفع باجدهال (وفي مجال
 الحليمة) وقد الحليمة (وذلك) لا يرب فيه انه (محمود في كل حال) غير مذموم عند الرجال (فيم تختلف

وهو فأن الشافعي وكافة
 السلف إنما منوعان
 الخوض فيه والتجرد له المقام
 من الضرر الذي ينشأ عليه
 وإنما نقل عن ابن عباس
 رضي الله عنهما من منظره
 الخوارج وما نقل عن
 علي رضي الله عنه من
 المناظره في القدر وغيره
 كان من الكلام الجلي
 الظاهر وفي فصل الحليمة
 وذلك محمود في كل حال نعم
 قد تختلف

الاصناف كثيرة لاختلافها ولا يبعد ان يختلف الحكم لذلك فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها اذ اما ازالة الشبهة فكشف الحقائق ومعرفة الاشياء على ما هي عليه وادراك الاسرار (١٥) التي يترجمها ظاهر الفاظ هذه العقيدة فلا يحتاج الى

الاصناف) والازمان (في كثرة الاحكام) البعد وقتها فلا يبعد ان يختلف الحكم لذلك ولا يلحق ذلك ما ناض فيه الاولون الا قليلا لعدم حدوث البدع في زمانهم فلم يحتاجوا الى ابطالها او اغلام متبناها (فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها) وكذا هو بغيرها (وحكم طريق رتبة النضال) والمداخلة عنها وحفظها (في الصدور) فاما ازالة الشبهة الخفية عن القلب (وكشف اسرار الحقائق) الالهية (ومعرفة الاشياء على ما هي عليه) باليقين التام (وادراك الاسرار) الباطنة (التي يترجمها) وبينها (ظاهر افساف هذه العقيدة) ومطلوقها (فلا يحتاج الى الجاهدة) المشار اليها في قوله عز وجل والذين يجاهدون افئنا لنهديهم سبلنا (و) في معنى الجاهدة (رفع الشهوات) النفسانية (والاقبال بالكلية على الله تعالى) بحيث لا يحضر في خاطره خاطر لغيره (وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجدلات) والمجاهدة (وهي) أي تلك الحالة المأمولة من هذه الامور (رحمة من الله عز وجل) ونعمة (تنفيض على من يتعرض لنضالها) لما ورد تعرضوا لنضال الله فالله تعالى نعمات (بشدة الرزق) الذي قدره من الازل (وبسبب قبول المحلل) وانفساح (وطهارة القلب) واتساعه لقبول تلك النضالات الواردة (وذلك البحر) البهاج (الذي لا يدرك غوره) ومنتهى (ولا يبلغ ساحله) أي طرفه (مسئلة) أخرى (فان قلت هتذا الكلام) الذي تقدم ذكره (يشير) بظاهره (الى ان العلوم) المحمودة (لها طواهر واسرار) وان (بعضها جلي) ظاهر لكل الناس (يسد أو لا) ويظهر (وبعضها خفي) للمدرك ولا (يتضح) الا (بالمجاهدة) والرياسة ومكابدات النفس (والطلب الخفي) في كشفه (والتفكير الصافي) عن سلاسل الكدر (والسر الخالي عن كل شئ) يشاده (من اشغال الدنيا سوى المطلوب) المأمور بها (وهذا يكاد) ان (يكون مخالفا للشرع) اذ ليس للشرع ظاهر باطن وسر وعن بل الظاهر والسر والعلن واحد (فاجاب بقوله) فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية من الزواجر التي لا ينكرها ذو بصيرة) فاحدة (واما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقوا في أول العسما) من الشايخ (شيا) لم يتفقا منه بل (بعدوا عليه) أي استمروا على ذلك التقدير اليسير اذ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترك) وصعود (الى شأ العلما) أي غايته ومأملة (ولا نصيب الى بلوغ) مقامات العلما (المعارفين) والاولياء) الصالحين فهو لا اذا ودر عليهم شئ من افراد تلك القلما ان أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشددوا هذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر يسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشرعة وهم معذورون لجودهم على ما تقوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع) قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا فالعراق أن يخرج ابن حبان في صححه من حديث ابن مسعود بخره اه أو رده ابن التبر في نهايته في موضعين قال في ح د حديث في صلة القرآن له حد أي غاية وحد كل شئ منتهى أمره وقال في ط لع وعليه علامة السنين المهمة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المدني لكل خوف حد لكل حد مطلع أي لكل حد مصد بصعد اليه من معرفة عمله والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال فالجور ان يكون مطلع كصعد في معنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث القرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع ورعاقل هذا عن علي موقوف (وقال علي رضي الله عنه) فيها أخرجه أبو نعيم في كتاب الحلية بطوله في طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علما واجدة) أي كثيرة (لو وجدت لها حيلة) وقد تقدم بطوله في كتابي العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم) نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

(٩ - اثناف السادة المتقين - ثاني) صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا وقال علي رضي الله عنه وأشار الى صدره ان ههنا علما واجدة لو وجدت لها حيلة وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم

وقال صلى الله عليه وسلم

ما حدث أحد قوما حدث أحد قوما حدث لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم
لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم وقال الله تعالى
فتنة عليهم وقال الله تعالى
وتلك الامثال لنضربها
لناس وما يعقلها الا
العاقلون وقال صلى الله
عليه وسلم ان من العلم
كهيفة المكنون لا يعلمها الا
العاقلون بالله تعالى
الحديث الى آخره كما
أوردناه في كتاب العلم وقال
صلى الله عليه وسلم لو تعلمون
ما أصل نفسيكم فليسلا
ولبيكم كثيرا فاني شعري
ان لم يكن ذلك سرا منع من
اقتضائه لقصور الافهام
عن ادراكه اوله في آخر
فلم يدركه لهم ولا شك
أنهم كانوا يصدقونه لو
ذكره لهم وقال ابن عباس
رضي الله عنه ما في قوله
عز وجل الله الذي خلق
سبع جنات ومن الارض
مثلهن ينزل الامر بينهن
لو ذكرن تفسيره لجنتموني
وفي انفا آخر قلتم انه كافر
وقال أبوهريرة رضي الله
عنه حلفت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعاء
أما أحدهما فاني شئت وأما
الاخر لو شئت لعلم هذا
الحق وموقال صلى الله عليه
وسلم ما فضلكم أبو بكر
بكرتكم بما ولا صلاوة لكن
بسر وقرى صدره رضي الله
عنه ولا شك في ان ذلك السر
كان متعلقا بقواعد الدين
غير خارج منها وما كان من
قواعد الدين لم يكن خافيا
لما لم يكن على غيره

وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما حدث لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم
كل العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف لفظا ما من علم حدث قوما يعلم لم تبلغه عقولهم الا
كان فتنة عليهم وأوردده المصنف في الجامع العوام لفظا لا يفهمونه كانت فتنة على بعضهم (وقال الله تعالى)
في كتابه العزيز (وتلك الامثال لنضربها للناس وما يعقلها الا لعاقلون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم
(وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيفة المكنون لا يعلمها الا لعاقلون بالله تعالى الحديث) أي الى آخره
وهو فاذا علموا لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما وردنا في كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه
هنا كما يوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبوهريرة رضي الله عنه حلفت من رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعاء فاما أحدهما فاني شئت وأما الاخر فلو شئت لعلم هذا العلم وليس ذلك في نسخة العراقي
(وقال صلى الله عليه وسلم لعلمكم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص
الجامعة الحنفية في هذا الحديث (ما أعلم) أي استقل الله من أهل الجرائم وأهل القديمة (لنفسكم)
فلا أي كان فضلكم على القلة وقيل مضاه لما مضى أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو عرف امتناع
لامتناع (ولبيكم كثيرا) وقدم الضم لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضم باليكاه
والقلة بالكثرة وطابقة كل منهما وقال العراقي آخر جاء من حديث عائشة وأنس اه قلت
وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال انطلق رسول الله صلى الله
عليه وسلم خطبة ما سمعت بها مثلهما ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من رواية يوسف بن حبان
عن مجاهد عن أبي خزيمة رفعه لو تعلمون ما أعلم نفسيكم قليلا ولبيكم كثيرا ولما سأغ لكم الطعام والشرب
وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعبه النهي بأنه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساکر في التاريخ
تلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الزكاة والبيوع في الشعب عن أبي الورداء فقل لو تعلمون ما أعلم
لبيكم كثيرا ولنفسكم قليلا ونظر جهم الى الصدقات تجارون لا تدرون تجنون ولا تعقلون وقال الحاكم
صحيح وأقره الذهبي وقال الهيثمي ورواه الطبراني من طريق ابنة أبي الورداء عن أبيها ولم أعره فها وبقي
رحله رجال اصعب وأخرج الحاكم أيضا في الاوهال عن أبيهريرة رضي الله عنه لو تعلمون ما أعلم لبيكم كثيرا
ولنفسكم قليلا يظهر الخلق وترفع الامانة وتقضي الرحمة وبهم الامين ويؤمن غير الامين أناخ بهم الشر
الجوارق كأمثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (قلت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنا
(ومن مع افشاءه) واظهاره (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن ذكره (أولم في آخر فلم
يدركه) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولاشك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم) وينكشف ذلك
بتسليم أصلي الاذعان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه من ما كنتم شيئا من الوحي
لذلك كما خرجت للعالمين فأتوا شيئا مما يقرهم اليه رسالة تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا يما بسخط
الله الاحذرهم ونههم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان يعرف الناس بمخا كلام معايرهم بالوقوف
على كتمونك أسرارهم الذين شاهدوا الوحي والتدبر في محبوه ولا يؤمنه متعبرين لتلقى ما يقوله بالقبول
لعمله بآلا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتدبر الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال لنضربها امر أسمع مقالي فوعاها وأداها
كاسمها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير قوله عز وجل الله الذي خلق سبع
جنات ومن الارض مثلهن ينزل الامر بينهن) ما منه (لو ذكرت تفسيره) كجملته (لو جنتموني) أي
لتمتعتم عقولكم لذكره فتذكرون على ذلك (وفي لفظ آخر قلتم انه كافر وقال صلى الله عليه وسلم
ما فضلكم أبو بكر بكثر صلاة ولا صيام ولكن بشي وقرى صدره) تقدم في كتاب العلم (ولاشك في ان ذلك
كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج عنها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بظواهرها على غيره)

من الصابة رضوان الله عليهم (وقال) أبو محمد (سهل) بن عبد الله (التستري) ربح الله تعالى (للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر بيده لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسهه اظهاره الا لاهله وعلم هو بين وبين الله تعالى لا يظهره لاحد) هكذا أورد صاحب القوت عن سهل الا انه قال وعلم هو بين وبين الله وبين العالم هو حقيقة اعمانه لا يظهره لاهل الظاهر ولا لاهل الباطن (وقال بعض العارفين افشاء سر الرابسة كفر) هذا القول أورد صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات مانصه وحقيقته علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعرفة الى من به تعرف بصفة مخصوصة تتجيب مقرب بخصوص ولا يسع معرفة ذلك السكافة وافشاء سر الرابسة كفر وقال بعض العارفين من عرّح بالتوحيد وأفضى الوجدانية فقتله أفضل من احبائه غيره اه وقد علم من هذا السياق ان الماراد به بعض العارفين في قول المصنف هو أبو طالب المسكن صاحب القوت وقد أنكر على المصنف هذا القول في زمنه فأجاب عنه في كتابه الاملاء مانصه فحصل وأما معنى افشاء سر الرابسة كفر فخرج على وجهين أحدهما ان رواده كفروا دون كفر سمي بذلك تغلفا لما أتى به القشبي وتغلفا لما ارتكبه وبترض هذا بان يقال لا يصح أن يسمى هذا كفرا لانه ضد الكفر اذ الكافر الذي سمي هذا على معناه سائر وهذا القشبي للسر تاسر وأمن النشر من السر والاطهار من التغطية والاعلان من اكنم وانفاق هذا بين بان يقال ليس الكفر التستري تابع للاشتقاق وانما هو حكم لخصالة الامر وارتكاب التثني فن رد احسان محسن أو مجد نعمة منقضل فيقاله كافر لجهتين احدهما من جهة الاشتقاق ويكون اذ كان اسماءه على وصف والثانية من جهة الشرع ويكون اذ كان حكما لوجوب عقوبة بالشرع فدون ذلك المكنم فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تحجبك التسميات وتغفل لخصاتها واحترس من استدراجها فلذا من أظهر ما أمر بكنمته كمن كتم ما أمر بنشره وفي مخالفة الامر فمما حكم واحد على هذا الاعتبار يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تحذروا الناس بعلم الله صلى الله عليه وسلم وفي ارتكاب التثني عصيان ويسمى في باب القياس على المذكور كقرا والوجه الثاني ان يكون معناه كفرا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الاول ويكون هذا مطلقا لحديث لا تحذروا الناس بعالم الله صلى الله عليه وسلم ان كذب الله ورسوله فن حدث أحد أعلام يصل اليه عقوله وبما سارع الى التكذيب وهو الاكثر ومن كذب بقدره الله تعالى أو جاء أو جده ما فقد كفر ولو لم يقصد الكفر فإن أكثر اليهود والنصارى وسائر الفحل ما قصدوا الكفر ولا تقننه بأنفسها وهم كفار بلا ريب وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت الى ما لا يسه البس بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكم والراخين في العلم حتى ظن ان قائل ذلك ان رآه الكفر الذي هو تنقيص الايمان والاسلام يتعلق بغيره ويطغى قائله وهذا لا يخرج الاعلى مذاهب أهل الأهواء الذين يكفرون بالمعاصي وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال ان آمن بالله واليوم الآخر وصدقه الله بالقول الذي ينزهه والعمل الذي يقصده التعداد لوجهه والامر الذي يستزيده اعمانا ومعرفة ثم يكرمه الله على ذلك بقوائد الزيد وينيله ما ينصرف من المنع وربه اعلام الرضا ثم يكفروه أحد بغير شرع ولا قياس عليه والاعلان لا يخرج عنه الابتناء واخراجه وتركه واعتقاده ما لا يثبت الاعلان معه ولا يتحصل بمفارقة وليس في افشاء الولي شيء مما يتناقض الاعلان اللهم الا ان يريد بافشاءه وقوع الكفر من السامع له فهذا عابت متروك وليس بولي ومن أراد من خلق الله ان يكفر وأبائه فهو لا محالة كافر وولي هذا يخرج قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ثمة من سب أحدا منهم على معنى ما يجتذ من العداوة والبغضاء قبله أمطأت وأتمت من غير تكفير وان كان انما حصل ذلك لسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالايجاب اه (وقال بعضهم) أي العارفين ومنه في القوت أيضا ولكن ساق المصنف في الاملاء لا تحذروا سر في انه قوله سهل التستري وهو متصل تأمل (لرابعة سر لو ظهر لبطلت النبوة والنبوة سر لو كشف بطل العلم والعلم سر لو

وقال سهل التستري رضى
الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم
ظاهر بيده لاهل الظاهر
وعلم باطن لا يسهه اظهاره
الله تعالى لا يظهره لاحد
وقال بعض العارفين افشاء
سر الرابسة كفر وقال
بعضهم للرابعة سر
لو ظهر لبطلت النبوة
والنبوة سر لو كشف بطل
العلم والعلم بالله سر لو

ظهره بطلت الاحكام) وهذا القول أيضا أوردته صاحب القوت الا انه قال والعلما بالله سرلوا ظهوره الله تعالى بطلت الاحكام ثم قال فقول الامان واستقامة الشرع بكم السر به وقع التدبير وعليه انتظم الامر والهي والله تعالى اعلم (وهذا القائل) من العارفين (ان لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم) عن ادراك المعارف الخفية (فلا ذكره ليس بحق بل الصبح انه لا تناقض وان الكامل من لا يظفر فور معرفته نور وروحه وبذلك الورع النبوة) قال المصنف في الاملاء فان قيل فامعنى قول سهل الذي ينسب اليه لالهية سر الخ ويطعن في الاجماع على هذا القول فاقول ان هذا ان لم يرد به بطلان النبوة في حق الضعفاء فاقاله ليس بحق فان الصبح لا يتناقض والكامل من لا يظفر فور معرفته نور وروحه وهذا وان لم يكن من الاسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرغ من الكلام فيه آنفا ونظر اليه اذا أدى اشياءه الى بطلان النبوة والاحكام فهو كفر والجواب ان الذي قاله وجه الله وان كان مستجيبا في الظاهر فهو قريب السلك بادي الحصة للمعامل الذي يعرف مصادر اغراضهم ومسالك آثامهم وسر اللوحي الذي يعرفته يسبق النبوة من وصل الى الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبيا لا يتخلوا ما ان يكون انكشافه من الله تعالى مما يطالع على القلوب من الانوار التي كانت غائبة عنها بان كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الهش والاصطلام والحيرة والتميه ما يبرر العقول وينقد الاحساس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك لضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه ان يعرفها أو يعقل ما به من قبلها اذ قد شغلها عن علمها هو اعظم لديه مشاويرها بما كان ذلك سبب حرمته لعجزه عن حمل ما يطأ عليه كما يحسن ان شابا من سالك طريق الاخوة عرض عليه أو يزيد ولم يرد به من قبل فلما نظر اليه الشابان لساعة فقبل به في ذلك فقال كان لي صدوره امر لم يتكشف له حقيقة فخلوا ان انكشفت له وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطق حله فالتب به واما ان يكون انكشافه من علمه على جهة الخبرية فتبطل النبوة في حق المتبحر حيث نهى عن الانشاء فأشقى وأمر ان لا يتحدث فلم يفعل فخرج بهذه العصبية عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيها قلنا في ذلك بطلت النبوة في حقه باختباره فان قلت فلم لا تكفروه على هذا الوجه اذا بطلت النبوة في حقه باختباره قلنا لم يطل في حقه جميعا وانما يطل في حقه منها ما تالف الامر بالثابت من قبلها وبعد مقوله من الكلام اغلاء وتلفنا لحق الانشاء وقد سبق الكلام عليه في معنى افشاء سر الرؤية وأما سر النبوة الذي أوجب بطلان العلم لم يرد رزقا أو رزق معرفتها على الجملة اذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة الا برب فان انكشفت ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه باعتبار المحبة بالامر المتوجه عليه بطليعه والبصيص والتفكير فيكون كانه اذا سئل عن شيء أو وقع له واقعه لم يحجج الى النظر فيها ولا الى البحث عنها بل ينتار ماعود من كشف الحقائق بانجاب ملك أو ضمير يمثل بفهم اياه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو الفناء في روع فيعود ذلك أسلاقي العلم وانحشا له ومعنى يقين عليه غيره واما ان يكون كشفه خبر عن رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المتبحر اذا أفشله لغير أهله وأهله لمن لا يستحقه كبر وى ان عيسى عليه السلام قال لا تعلموا الهوى فاعتنوا بالخيال بر وانما أراد ان لا يباح العلم غير أهله وقبيله لا تتعمق الحكمة أهلها فتظلم لهم ولا تضعروا عند غير أهلها فتظلموها وأما سر العلم الذي يجب كشفه بطلان الاحكام فان كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة بطلت الاحكام في حقها لما تطالع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الاشياء ومواقف الخلق وكشف أسرار العباد وما يطن من المقدور فن عرف نفسه مثلاثة من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه في خير وكذلك لو انكشفت له من أهل النار كل انهما كه فلا يحتاج الى تعب زائل ولا نصب مكابد فلو عرف كل واحد عاقبتهما له بطلت الاحكام الجارية عليه وان كان كشفها من مخبر استروح الضعيف الى ما يصح من ذلك فيتعطل ويحرم حله ويصل قبله وبعد هذا فلا يحصل كلام سهل وجه الله

أظهره بطلت الاحكام
وهذا القائل ان لم يرد بذلك
بطلان النبوة في حق
الضعفاء لقصور فهمهم فما
ذكره ليس بحق بل الصبح
انه لا تناقض فيه وان
الكامل من لا يظفر فور
معرفته نور وروحه وبذلك
الورع النبوة

(مسئلة) فان قلت هذه الآيات والانتداب بطرق اليه انما يلافت بين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا لظاهره فباطل الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كقولنا الشرع (٦٩) عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم ان هذا السؤال يحرك خطبا عظيما ويغير الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تبسدا بتأثيرها بالتبول والتصدق بعقد القلب عليها لا ياتي بتوصل الى ان يتكشف لنا حقيقة فان ذلك لم يكف به كافة الناس

والا وقعوا في حرج عظيم (ولولا انه) أي جموع ما ذكر من العقائد (من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا انه) عمل ظاهر القلب لا ياتي بتوصل الى ان يتكشف لنا حقيقة فان ذلك لم يكف به كافة الناس (ولكن اذا انجز الكلام) والبعث (التي هي خيال) وانارة شبه (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) اراد كلام وجيز مختصر (في هذه) والكشف عن مظاهره (فن قال ان الحقيقة تختلف الشريعة أو) زعم أن (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد (بل الاسرار التي يختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (يدركها) ومعرفة واساطيرها (ولا يشاؤونهم الا كثيرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويتعنون من افشائها) وانظروا لهم (واللهم) فانها (ترجع الى خمسة أقسام) بالحصر والاستقصاء وما عداها مما سبق الى الالذهان واجمع اليه عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خطبا لشدته خفايته (تشكل أكثر الافهام) وتفتح (عن دونه) على حقيقته (فخصص بدركه الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المقربون باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يشعروا الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك المثل (فيسير) ذلك الاشياء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تنقص أفهامهم) الجاهلة (عن المثل) واخضعه سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيان من هذا القسم (أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود عن سأل اليهود عن الروح قال فأمسك الذي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود لئن صلى الله عليه وسلم أخبرنا بالروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبه فأنه جبريل عليه السلام بالآية وبسبب ثلوثك من الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان بدركها ولا مشاركها الا كثرون) وعلمها يتعنون عن افشائها اللهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تشكلا أكثر الافهام من دونه فخصص بدركها الخواص وعليهم أن لا يشعروا الى غير أهله فمسير ذلك فتنة عليهم حيث تنقص أفهامهم عن المثل واخضعه سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيان من هذا القسم فان

بدركها ولا مشاركها الا كثرون وعلمها يتعنون عن افشائها اللهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تشكلا أكثر الافهام من دونه فخصص بدركها الخواص وعليهم أن لا يشعروا الى غير أهله فمسير ذلك فتنة عليهم حيث تنقص أفهامهم عن المثل واخضعه سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيان من هذا القسم فان

أحد الانفس ثم قايى بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتعالى صفات الله وتقدس عن أن تشبه صفاتها (وبالجهة فلا يدرك الانسان الانفس وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال) موجودة لديه (أودما كانت له من قبل) فينتزحها (ثم بالنسبة اليه يفهم ذلك لغيره) مقايسة (ثم) انه (قد يصدق) في نفسه (بان بينهما تفرقا) وتغيرا (في الشرف والكمال) والعلم (فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات) التي يتوهم فيها الاشتراك (مع التصديق) الجازم (بان ذلك) أى ما ثبت لله تعالى (أكل وأشرف) وأعلى (فيكون معظّم تحويج) وتعرّجه (على صفات نفسه) فقط (لأعلى ما يخص الرب تعالى به من الجلال) والظمنة قال المصنف في المقصد الاسمي ولا ينبغي أن نظن أن المشاركة بكل وصف توجب المماثلة أرى الى الضدين يمتثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقة وهما متساوكان في أوصاف كثيرة اذ السواد يشترك البياض في كونه عرضا وفي كونه مدركا بالصر وأمورا أخرى ما انفردت من قال ان الله تعالى موجود لا في محل وأنه جميع بصره عالم مرده متشكك حتى قد رفاعل وللانسان أيضا كذلك فقد شبه قائل هذا اذ لا تأمل من إثبات المشاركة في الوجود وهو موهم للعشامة بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية فكون العبد وحما صوروا شكورا لا يوجب المماثلة ولا لكونه جميعا بصره عالما فالأمر (وبذلك قال صلى الله عليه وسلم) لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) أخرج مسلم من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك في سجوده قاله العراقي قلت قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أمامة هو جاد ابن أسامة عن عبد الله بن عمر بن محمد بن يحيى بن يحيى عن الأبرج عن أبي هريرة عن عائشة رضى الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة من الفراش فالتفت فوجدت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأخرجه الامام أحمد عن أبي أسامة قال الحافظ ابن حجر في تخرجه أعلام الأذكار وفي السند لطيفة وهي رواية مصححة عن صفاء أبو هريرة عن عائشة (وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جلالة) وقال المصنف في المقصد الاسمي ولم يرد به انه عرف منه مالا يطاوع لسانه في العبارة عنه بل معناه اني لأحاط بمجمل صفات الهتك وانما أنت المحاط بها وسندك فاذا لاحظت مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الاباحية والذهنية وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه وصفاته اه (ولذلك قال بعضهم) وهو أبو القاسم الجندب رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف في المقصد الاسمي (مأعرف الله بالحقيقة سرى الله عز وجل) قال المصنف بل أقول بتفصيل أن يعرف النبي صلى الله عليه وسلم غير النبي وألمن لا نبوة له أصلا فلا يعرف من النبوة الاسماها وانما خاصة موجودة لانسان بها يطارق من ليس نبيا ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصة الا النبي خاصة فاما من ليس بنبي فلا يعرفها البتة ولا يطعمها الا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد وأقول لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنة والنار الا بعد الموت ودخول الجنة والنار وقال في موضع آخر منه الخاصة الالهية ليست الالهة تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور أن لا يعرفها الا هو أو من هومثله وإذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره فاذا الحق ما قاله الجندب لا يعرف الله الا الله تعالى ولذلك لم يعط أجل خلقه الا أسماء حجه فقال سبحانه اسم ربك الاعلى فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة وقبل الذي النور وقد أشرف على الموت ماذا تشتهي قال أن أعرفه قبل أن أموت ولو لحظة اه (وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه) في بعض خطبه على المنبر (الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته) ويرى

وبالجهة فلا يدرك الانسان
الانفس وصفات نفسه مما
هي حاضرة له في الحال
أودما كانت له من قبل
ثم بالمقايسة اليه يفهم ذلك
لغيره ثم قد يصدق بان
بينهما تفرقا وتغيرا
والكمال فليس في قوة
البشر الا أن يثبت لله تعالى
ما هو ثابت لنفسه من الفعل
والعلم والقدرة وغيرها
من الصفات مع التصديق
بان ذلك أكمل وأشرف
فيكون معظّم تحويج
صفات نفسه لا على
ما يخص الرب تعالى به
من الجلال ولذلك قال
صلى الله عليه وسلم
لا أحصي ثناء عليك أنت
كما أثنيت على نفسك وليس
المعنى اني أعجز عن التعبير
عما أدركته بل هو اعتراف
بالقصور عن ادراك كنهه
جلاله ولذلك قال بعضهم
مأعرف الله بالحقيقة
سوى الله عز وجل وقال
الصديق رضى الله عنه
الحمد لله الذي لم يجعل
للخلق سبيلا الى معرفته
الا بالعجز عن معرفته

عنه أيضا العجز عن ذلك الادراك اذ قال المصنف في كتابه المذكور نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة هي انهم لا يعرفونه وانهم لا يمكنهم البتة معرفته وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنهه صفات الربوبية الا الله تعالى فاذا انكشف لهم ذلك انكشفوا وهايتا فقد عرفوه أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته ثم قال وللمعرفة سبيلان أحدهما السبيل الحقيقي وذلك مسدود الا في حق الله تعالى فلا يهتم أحد من الخلق لنيله وادراكه الا وده سبجات الجلال الى الحيرة ولا يشرب أحد الا حقيقته الاغطي البهش طرفة وأما السبيل الثاني وهو معرفة الصفات والاسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تنافوت مراتبهم فليس من يعلم أنه عالم قادر على الجمله كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد وطامع على بدائع الملكة وغرائب الصنعة بمعنا في التفصيل ومستغرق في دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى فان تلك الصفات نيل انصافها بل ينهضان من اليون البند مالا يكاد يحصى وفي تفاصيل ذلك ومقاديره تفاوتت الانبياء والاولياء ولن يصل ذلك الى فهمك الا بمثال والله المثل الاعلى ولكنك تعلم أن العالم النقي الكامل مثلا مثل الشافي رضى الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المرئي تليذه والبواب يعرف أنه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خالق الله تعالى اليه على الجمله والمرئي يعرفه لا كعرفة البواب بل يعرفه بعرفة بحيلة بتفاصيل صفاته ومعلوماته بل العالم الذي يتبين عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تليذه الذي لم يحصل الا نوعا واحدا فضلا عن خادمه الذي لم يحصل شأ من علومه بل الذي حصل علما واحدا فانما عرف على التحقيق عشرة اذا سواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه فان قصر عنه فليس يعرفه بالحقيقة ما قصر عنه الا الاسماء واهتمام الجمله وهو انه يعرف الله يعلم شأ سوى ماعلم فكذلك فانهم تفاوتوا في معرفة الله تعالى فيقدر ما انكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوره وابداع آياته في الدنيا والاخرة والملك والممكنون تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية فان خلف فاذ لم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الاسماء والصفات معرفة نامة حقيقية قلنا هيها ذلك لا يعرفه بالكمال في الحقيقة الا الله تعالى لانا اذا علمنا ذاتا عالمه فقد علمنا شأ مهما لا ندري حقيقة لكن ندري انه صفة العلم فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بالله عالم أيضا علما تاما حقيقة هذه الصفة والا فلا ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى الا من له مثل علمه وليس ذلك فلا يعرفه سواء تعالى وانما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر وعلم الله تعالى لا يشبهه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة نامة حقيقية أصلا بل اجمامة تشبيهية (ولنقبض عناب الكلام عن هذا النمط) فقد خضنا لجة بحر لاساحل له وأمثال هذه الاسرار لا ينبغي أن تبذل بايديها في الكتب واذبا به هذا غرض غير مقصود فلنكشف عنه (ولنرجع الى الغرض وهو ان أحد الاقسام) المذكورة (ما تشكك الانهم عن ادراكه) ومعرفة حقيقته (ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سموات وجهه كل من أدركه بصره) وهكذا أورد المصنف في كتابه مشكاة الانوار الا انه قال من نور وظلمة الباقي سواء فالعقوى بعض الروايات سبعمائة وفي بعضها سبعين ألفا وفي كتاب الاسماء والصفات لابي منصور التميمي انه صلى الله عليه وسلم وصف ربه عز وجل فقال سبحانه النور لو كشفه لاحرق سموات وجهه كل شئ أركته وفي رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اه وقال العراقي أخرج أبو الشيخ بن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بن اناس وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور واسناده ضعيف وفيه أيضا من حديث أنس قال رسول الله

ولنقبض عناب الكلام
عن هذا النمط ولنرجع
الى الغرض وهو أن أحد
الاقسام ما تشكك الانهم
عن ادراكه ومن جلته
الروح ومن جلته بعض
صفات الله تعالى ولعل
الاشارة الى مثله في قوله
صلى الله عليه وسلم ان الله
سبعين حجابا من نور
لو كشفها لاحرق سموات
وجهه كل من أدركه بصره

صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال ان بيني وبينه سبعين حجابا من نور وفي الكبير للعطاراني
 من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلته وسلم من حديث أبي موسى
 حجاب النور لو كشفه لاحرق سحابت وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ولا من ملأه كل شيء أدركه
 بصره قال أبو منصور التميمي في كنه المذكور كل شيء ذكر فيه الحجاب فانه يرجع معناه الى
 الخلق لانهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل وليس الخلق مجموعا عنهم لانه يراهم ولا يجوز
 أن يكون مستورا بحجاب لان ماستره غيره فصاروا كبر منه وليس الله عز وجل حجابا لانه فلا يصح
 أن يكون بغيره مستورا ودليله قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم يقل لانه محجوب
 عنهم ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب فسمع يقول في جنبه والوالدي
 اخفب سبعة اطباق فعلاه بالدره وقال له بالكعب ان الله لا يحجب عن خلقه بشيء ولكنه يحجب خلقه
 عنه فقال له القصاب أولا كافر عن يعني بأمر المؤمنين فقال لا انك خلقت بغير الله فأتوا له لو كشفها
 لاحرق سحابت وجهه فقد تأوله أبو عبيد علي ان المراد به لو كشف الرحمة عن النار لاحرق من على
 الارض وكذلك له دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلته معاداة ما أجمع حجاب بغيره لانه غير محصور
 في شيء وقيل معناه ان الله عز وجل علامان ودلائل على وحدانيته وشاهد الخلق لقام مقام العيان في
 الدلالة عليه بغيره خالق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلته لينتقل الخلق الى معرفته بالادلة
 النظرية دون المعارف الضرورية اه وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الأنوار
 تفسير هذا الحديث ما نصه ان الله تعالى في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا بحجالة وان
 المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام منهم من يحجب بجمرد الظلمة ومنهم من يحجب بالنور المحض ومنهم من
 يحجب بنور مقرون بظلمة واصناف هذه الاقسام كثيرة ويمكن أن أتكلف حصرها لكني لا أتقن بما يلوح
 من تعديدهم اذ لا أدري انه المراد بالحديث أم لا أم لا المحصر الى سبع مائة أو سبعين المائة كما لا يتقن بما
 الاتفق النبوية مع ان ظاهر نفي ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للتعديد وقد تجرى العادة في ذكر
 أعداد ولا راد به المحصر بل التكرير والله أعلم بصحيح ذلك وذلك خارج عن الوسع وانما الذي ينبغي ان
 أن أعرف ان هذه الاقسام وبعض اصناف كل قسم القسم الاول المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صفات
 والصف الثاني منهما ينقسمون اربعة فرق واصناف الفرقة الرابعة لا يحصون وكلهم محجوبون عن الله
 بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة والقسم الثاني طائفة مجبورون بمقرون بظلمة وهم ثلاثة اصناف صنف
 منشأ ظلمتهم من الحس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم عن مقاسبات عقلية فاسدة
 وفي الصنف الاول طوائف ستة لا تخلو واحد منهم عن مجاوزة الائتلاف الى نفسه والنشوء في المعرفة
 ربه وفي الصنف الثاني ايضا طوائف وأحسبهم رتبة المهجمة ثم الكرامية وفي الثالث ايضا فرق ف هؤلاء
 كلهم اصناف القسم الثاني الذين مجبورون بمقرون بظلمة والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الأنوار
 وهم اربعة اصناف الراسخون منهم الصنف الرابع وهم الذين تجلى لهم ان الرب الطامع مرصوف بصفة
 لاتناهي في الوحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا الطامع الى الموجودات المحضة نسبة
 الشمس في الأنوار المحسوسة منه فتوجهوا الى الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بغير بكم الى الذي
 فطر السموات ونظر الارض بغير بكم فوصلوا الى موجودته عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم
 اذ وجودهم من قبله فأحرق سحابت وجهه وجه الاول الاعلى جميع ما أدركه الناظرين وبصيرتهم اذ
 وجدوه مقدساتها ثم هؤلاء انقسموا فبعضهم من أحرق منه جميع ما أدركه بصره وانتهى وتلاشى ولكن
 بقي هو ملاحظا لجمال والقدس وملاحظا ذاته في جهالة الذي تاله بالوصول الى الحضرة الالهية وانصرفت
 منه البصائر دون البصر وباكروا هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرق سحابت وجهه ونشبههم

سلطان الحلال وأحقوا وتلاشوا في ذاته ولم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم فبأنهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لهم ذوقا وحلا فلهذه نهاية الاصلين ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج عن التوصل الذي ذكرناه لم يطل عليه العروج فسبقوا في آتول وهلة الى معرفة القدس وتزهره الى رويته عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرها وهم عليهم التعليل دفعة فأخفت سمات وجهه جميع ما يمكن أن يذكره بصريح أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل والثاني طريق الحبيب صلات الله وسلامه عليهم والله أعلم بأسرار اقدامهم وأزوار مقامهم هذه اشارة الى أصناف المحمدين ولا بعد أن يبلغ عندهم اذا فصلت المقامات وتبرج عجب السالكين سبعين ألفا واذا اقتشت لا تجد واحدا منهم خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم انما يصحون بصفتهم البشرية أو بالحي أو بحاسة العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اه (القسم الثاني من الخفيات التي تختص الانبياء عليهم السلام (والصدقون) ومن على قدمهم من الارباب العارفين والعلماء اضعين (عن ذكرها) وبانها (ما هو مفهوم في نفسه) أي في حد ذاته لا ليكل الفهم عنه) ولا يصغر عن ادراكه (ولكن ذكره بضرأ بكثرة المستعنيين) بالافتقار في دينه (ولا يضرب بالانبياء والصدقين) (رسوخ فقههم وعدم تزلزلهم في المعرفة الحقيقية) وأكبر المستعنيين لا يتحولوا ما ان يكون جاهلا فذكره ليربط في الكفر من حيث لا يشعر أو عارفا فخير عن تفهيم كبرياي الباطن عن تفهيم ولله الصلي مصالح يستدبره بل عن تفهيم مصلحته في خروجه الى المكتب بل بعجز الصانع عن تفهيم الخوارق ذاتي صناعاته فان الغرور ان كان بصيرا في صناعاته فهو عاجز عن دقائق الصناعة فالشغولون بالدين بالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله تعالى عاجزون عن معرفة الامور الالهية كغير كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها (وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من انشاء من هذا القسم) وقد أنكر صلى الله عليه وسلم على قوم يشكمون في القدر ويسألون عنه وقال أيها المرءة فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا لبعض المخلوقين مفتن لهم في دينهم (كما يضرب نور الشمس بإبصار الخفايش) جمع خفاش وهو طائر معروف (وكما تضرب رياح الورد بالجمل) يضم الجمل وفتح العين نوع من الخنافس يدحرج العذرة وقد نقله ابن الوردي في الامتياز بقوله

أيها الجمل قول لي عشا * ان طيب الورد مؤذ بالجل

(وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا) سائر (المعاصي والشرور) وبفضاء الله تعالى وراادته ومشيئته حق في نفسه) أي في حد ذاته (وقد أضرب جماعه بقوم) من المعتزلة (اذا فهم ذلك عند هدمه لالة على السفة) ضد الرشد (ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم) ففسروا ذلك الى فعل العبد وتحلقه قرارا بما أودعهم فيه وقهرهموه وهو أنفسهم بأهل العدل في التوحيد وهم بعدون عن العدل (وقد أودع ابن الراوندي) رجل من مشهورى الملاحدة وله كتاب يضاف في بيان معتقد المعتزلة وكلامه يحشو بالكفر يات يتناشد الناس وراوند التي نسب اليها قرية بقاشان من أعمال أصهبان وأهلها شبيعة (وطائفة من الخذولين) الذين على قدمه في سوء الاعتقادات (بمثل ذلك) أي بمثل قول المعتزلة فترجم جهوزهم ان المعاصي كلها كانت من غير مشيئة لله فيها وزعم البغداديون منهم ان الله تعالى لم يخلق لاحد شهوة الزنا ولا شهوة تنى من المعاصي كزعموا انه ما خلق لاحد ارادة المعصية وزعم البصريون منهم ان خلق الشهوات لانسان الزنا والمعاصي ولا يجوز أن يخلق اودا الزنا والمعصية (وكذلك سر القدر لو أنشئ) أي أظهر (أودهم) أكثر الخلق عجزا في قدرة الله تعالى (اذا قصر افعاله عن ادراك ما ينزل ذلك الوهم) وبصره عنهم بأول وهله فلذلك جاءه الامراب الكتمان في بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل ان القبيحة لو ذكر سبحانه بالمعالم وانها) تقوم (بعد معنى) (الفسنة) من العجزة مثلا (أو أكثر أو أقل) لكن ذلك

(القسم الثاني) من الخفيات التي تختص الانبياء والصدقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره بضرأ بكثرة المستعنيين ولا يضرب بالانبياء والصدقين وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من انشاء من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض المخلوقين كما يضرب نور الشمس بإبصار الخفايش وكما تضرب رياح الورد بالجمل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصي والشرور كلها بفضاء الله تعالى وراادته ومشيئته حق في نفسه وقد أضرب جماعه بقوم اذا فهم ذلك عند هدمه لالة على السفة ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم وقد أودع ابن الراوندي وطائفة من الخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أنشئ لأودهم عند أكثر الخلق عجزا اذا قصر أفعاله عن ادراك ما ينزل ذلك الوهم عنهم بأول وهله فلذلك جاءه الامراب الكتمان في بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل ان القبيحة لو ذكر سبحانه بالمعالم وانها) تقوم (بعد معنى) (الفسنة) من العجزة مثلا (أو أكثر أو أقل) لكن ذلك

ملعونون ولكن لم يذكر أصله العباد وخروا من الضرر فقل المدة لها بعبدة فيقول الامد واذا اشتعلت النفوس وث القباب قبل ان تكتفأها ولعلها كانت قريبة في علم الله سبحانه ولو ذكرن لعلم الخوف واعرض الناس عن الاعمال (vo) وخربت الدنيا فاعلموا المعنى وانتم موضوع

ف يكون مثلاً لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صرحا لفهم ولم يكن مضر ولكن يكتفى على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقع في قلب المستمع أغلب وله مهلة في أن يعظم وقع ذلك الامر في قلبه كالوقوع في قلب المستمع أغلب (وهو معنى الحقيقة في الشيء للبالغة في التشبيه مع طرح كرام الشبه من البين ليكون وقع في قلب المستمع أغلب) وأقوى مما ذكر صرحا (وله مهلة) ظاهرة (فان يعظم وقع ذلك الامر في قلبه) كالوقوع في قلب المستمع قديس سبق الى فهمه (أول وهلة) ظاهرة (الذي هو تقليد الذي في أعيننا) الجواهر المعروفة (ولا كان في موضعه خسر) وهو الحيوان المعروف (تفطن لذلك السر الباطن) فوجده أراد بالدار العلم والحكمة وأراد بالخيز والجهال والبلاء وأراد بالتعلق البت والافتادة (في تفاوت الناس بذلك) أي من هتافه التفاوت في فهم الناس (ومن هذا) القسم (قال الشاعر

رجلان شيا وأخر جائل * متقابلان على السجدة الأولى

السجدة الكسرى نجم نير ويزه القمر وهما سما كان أعزل وراعى وفي بعض النسخ السجدة الأعزل وراعى وفي بعضها على السجدة الأولى

(لازال يسمع ذلك خوقة مدي * ويحيط صاحبه ثياب المقبل

وفي البيت تلف وتشر غير مرتب وبين القبل والمدرج حسن مقابلة (فانه) أي الشاعر (عبر عن سبب سماوى) هكذا قالوا ومنسوب الى السما والهمزة قلبوا واعتد النسب وفي نسخة سماوى (في الاقبال والادبار برجلين صانعين) الخياط والحائك (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور التي تتضمن عن المعنى أو مثله) وله نقاش كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد ليزوى) أي يتقبض (من الخامة) وهي باضم ما يليه الانسان من فيه أو أخته (كانت زوى الجلد عن النار) أي عن ساحتها قال العراقي هذا لم أركه أصلا في المرفوع وانما هو في قول أبي هريرة ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوف على أبي هريرة وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه اه أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخلة في المسجد في القبلة فقال ما بال أحدكم مستقبلي زوى فبضع امامه أعب أحدكم أن يستقبل فيبضع فيوجهه (وأنت ترى ساحة المسجد لا تتقبض بالخامة) الذي يظهر فيه ان معناه روح المسجد وكونه معظما في القلوب لكونه محل التقرب الى الله تعالى (وروى الخامة فيه تحقيره فساد معنى المجدية مضادة للنار لاصال اجزاء الجلد وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجهما لشختان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه (أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس جبار) أو يجعل الله صورته صورة جبار

المسجد لا تتقبض بالخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظما وروح الخامة فيه تحقيره فساد معنى المجدية مضادة للنار لاصال اجزاء الجلد وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس جبار

131 K E 20711 : 2 N 11 : 2 K 11 K 11 : 8 11 6 : 11 11 : 1

وأخرجه أبو داود وابن ماجة وابن ماجه ذلك كله في السنة وقوله (أدعى) أحد
 رقم رأسه أي من السجود فهو نص فيه وعند أبي داود زيادة الإمام ساجد وهو دليل على التخصيص وألحق
 به الركن كونه في معناه وانما خص على السجود لما يذكره فيه إذا مضى أقرب بما يكون من به فيه
 وهو غاية التخصيص المطلوب كذا في الفتح وعند ابن خزيمة قبل الإمام في صلاته وقوله رأسه أي التي خبت
 بالرغم تعدد رأس سجود وقوله (أدعى) أي من سجود رأسه (وذلك من حيث الصورة فطالم يكن ولا يكون
 ولكن من حيث المعنى هو كأن أدعى السجود لم يكن بحقيقته لونه وشكله بل بتخصيصه اللازمة فيه
 بلاذنه) وجمعه (ومن رفع رأسه قبل الإمام) فركعه أو سجده (فقد صار رأسه أو سجدة) جامع
 هو (معنى البلاذنه والجمع وهو المقصود) من الحديث (دون الشكل الذي هو قالب المعنى) أي من غاية
 الحق أن يجمع بين الاقتداء بالإمام (وبين التقدم) عليه (فإنه امتناض) وفي حكمه الذي يسبق
 الإمام في ركعته كالأول لكن النص أنما في حين يرفع قبله وهذا الذي ارتناه المصنف في تقرر معنى
 الحديث هو صحيح لا يخبر عليه وعلم منه أنه كبيرة التوعد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ
 المعنوي ولكن لا تنال صلاته عند الشافعية وأبطلها أحد كالمظاهر به ويجوز أن يحمل معنى الحديث
 على الحقيقة لا ما عليه الأكثر من وقوع المسخ في هذه الأمة ولا يلزم من الوعد الوقوع وقال صاحب
 الفيض ليس التقدم على الإمام سبب إلا لا يسجد ودواؤا أن يستغفر بأنه لا يسجد قبله روى عن جابر بن
 سمير رفعه أميضي أحد كذا في رفع رأسه في الصلاة أن يرجع إليه بصره أخرجه الإمام مسلم وابن
 ماجه (وأما يعرف أن هذا السري على خلاف الظاهر) أي من متناوذا للفظ (أما جليل عظمى أوشرى أما
 العظمى) وهو الذي يكون مستند من طريق العقل (بأن يكون جهله على الظاهر غير ممكن) فقولوه صلى الله
 عليه وسلم قل يا مؤمنين يا سبعين من أصحابي (الرحمن) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله
 عنهما (فأقره السلف رحمهم الله تعالى على ظاهره من غير تفسير) وسبأني أن الإمام أحمد حسم باب
 التأويل الثلاثة ألقاها أحد هذا الحديث كما سبأني قريبا كلام المصنف (وأما فيه قوم)
 من المتأخرين فقالوا لابد من تأويله (أدعى) فتشتان صدور المؤمنين لم تجد فيها أصابع فعمل الخلفاء ليست
 عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة والجسم عبارة عن متقدرة لولوله عرض وتحتي يمنع غيره من
 أن يوجد بحيث هو إلا أن يتحى عن ذلك المكان بل (كلية عن) معنى آخر ليس ذلك المعنى الجسم أصلا
 وهي (القدرة التي هي الرأباصع وروحها الخ) فهذا (أدعى) أي (أدعى) كناية بالأصابع عن القدرة لأن
 ذلك أعظم (وعفا) في النفوس (في تفهيم غم الاقتدار) فقال فلان بلاعب فلانا أي أصبحه أو أبلده
 الفلاسفة في أصعب الامير فعل العاصي وغيره المعنى أن يتحقق قطعوا يقيننا التي يسلم الله عليه وسلم
 لم يبدئها الفقه جمعا وهو دعوى من كسب لم يودم لأن ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس
 (ومن هذا القبيل في كونه عن الاقتدار) أي كمال القدرة (يقوله تعالى أعانوا الناسي إذا أذنا من أنقول
 له كن فيكون فإن ظاهره متنع إذ قوله كن أن كان نطقا بالشيء قبل وجوده فهو محال إذ المعدم)
 الذي لم يوجد بعد (لا يهمل الخطيب حتى يتنقل) فالامتنال روع عن فهم الخطيب وفهم الخطيب
 فرع عن أهلكته وذلك فرع عن الوجود فلا يوجد كيف يتخطب (وان كان بعد الوجود فهو مستغن
 عن التكوين) وهو إيجاد شيء مسنون عادة (ولكن لما كانت هذه الكتابة أوقم في النفوس
 في فهم غاية الاقتدار على الدنيا) أي الكتابة فهذا هو الدليل العقلي (وأما المذكور بالسر) دون
 العقل (فهو أن يكون إشارته على الظاهر محتملا ولكنه روى) من طرق صحيحة (أنه أريد به غير الظاهر)
 مثال هذا (كلود في تفسير قوله عز وجل (أزل من السماء ماء فالت أودية بهدرا لانية) أي إلى

السكّاية أو وقع في النفوس في تهيم غايه الا قنسد او عدل اليها أو أما المدرك بالشعر فهو أن يكون اجازة على الظاهر ممكنا
ولكنه روي أنه أو يديه غير الظاهر كجوردي تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الائمة

وأن معنى الماء ههنا

القرآن ومعنى الآية
 هي القلوب وأن بعضها
 احتملت شيئا كثيرا وبعضها
 قليل وبعضها محتمل وأن بد
 مثل الكفر والتفان فانه
 وأن ظهر وطفاني رأس
 الماء فانه لا يثبت والهداية
 التي تنفع الناس تمسك وفي
 هذا القسم تعمق جماعة
 فاقولوا ما ورد في الآخرة
 من الميزان والصراط
 وغيرهما هو بدعتا لم
 ينقل ذلك بطريق الرواية
 وأجروا على الظاهر
 ضريح محال فيصير حواءه
 على الظاهر (القسم
 الرابع) * أن يدرك
 الإنسان الشيء بجملة ثم
 يدركه تفصيلا بالتحقيق
 والوقوف بأن يصير حالا
 ملاصقا فتفاوت العلمان
 ويكون الأول كالقشر
 والثاني كاللب والاول
 كالظاهر والثاني كالباطن
 وذلك كما يمثل للانسان
 في صفة شخص في الظلمة أو
 على البعد فيحصل نوع
 علم فاذرأ ما بالقرب أو بعد
 فوالا الظلام أدرك تفرقة
 بينهما ولا يكون الاخير
 ضد الاول هو استحالة
 له فكذلك العلم والاعيان
 والتصديق اذ قد صدق
 الانسان بوجود الشيء
 والمرض والموت قبل وقوعه
 ولكن تحقيقه به عند
 الوقوع أكمل من تحقيقه
 قبل الوقوع بل الانسان في
 الشهوة والعشق وسائر
 الاحوال ثلاثة أحوال

آخر الآية وهو قوله فاحتمل السبل زهدا رابعا ومحاولا قدوة عليه في النار ابتغاه حلية أو متاع زبد مثله
 كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فمكث في الأرض (وأن
 معنى الماء) النازل من السماء (هو القرآن) الذي أنزل على رسوله فالتشبيه لما يحصل بكل واحد منهما
 من الحياة ومصلح العباد في معاشهم ومعادهم (ومعنى الآية) هي القلوب وأن بعضها احتملت شيئا
 كثيرا لاتساعه كرواد عظيم يسبح ماء كثيرا (و بعضها) احتملت (قليل) كرواد صغير إنما يسبح
 ماء قليلا (وبعضها) يحمل شيئا كالوادي الذي فيه قيعان وهذا مثل ضرب به الله تعالى القرآن والعلم
 حين غاطت القلوب بظلمته (والزبد مثل الكفر) والشبهات الباطلة تقطف على وجه القلب فالقرآن
 أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السيل من الوادي زبدا يعلفوق الماء وأخبر سبحانه أنه راب
 وطفو ويعلى الماء (فانه) أي الزبد (وأن ظهر وطفاني رأس الماء) وفي نسخة على وجه الماء (فانه)
 لا يثبت في أرض الوادي ولا يستقر كذلك الكفر والشبهات الباطلة إذا أخرجهما العلم المستبين من
 القرآن وبث فوق القلوب وطففت فلا تستقر فيه بل تبقى وترى (والهداية التي تنفع الناس تمسك)
 في القلب وتستقر كما تستقر في الوادي إلى الماء الصافي يذهب الزبد جفاء ثم ضرب سبحانه لذلك مثلا آخر
 فقال وما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله يعني أن ما يوقد عليه ينو آدم من الذهب
 والفضة والنحاس والحد يدبغ من صمغ شبيه وهو الزبد الذي تلقب النار وتفرجه من ذلك الجوهر بسبب
 مخالطتها فانه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر على الصمغ وحده وضرب سبحانه مثلا لآخر من الحلية
 والتبريد والمتعة ومثلا بالنار لما فيها من الإضاءة والاشراق والحرارة فإنا القرآن نحي القلوب كما
 نحي الأرض بالماء وتقرق قلوبها وتبينها وشهواتها وحماها كما تقرق النار ما يليق فيها وتبخر زبد هان
 زبد هان كقبح النار الخبيث من الذهب والفضة والنحاس ونحوه فهذا بعض ما في هذا المثل العظيم من العبرة
 والعلم قال الله تعالى أولئك الأمثال فصرح بالناس وما يقابلها الآلهة (وفي هذا القسم تعمق جماعة
 من المبتدئين فتجاوزوا عن الحدود فاقولوا ما ورد في أمور الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما)
 كوزن الأعمال وظاير الصف في البين والشبه وغير ذلك (وهو) أي التأويل في مثل هذه الأمور
 (بدعة) فبعضه إذا لم ينقل ذلك بطريق الرواية عن الثقات وليت شعري ما الذي جعلهم على تأويلها
 (وأجرواها على الظاهر غير محال فيصير حواءه على الظاهر) ويسد باب التأويلات في مثل ذلك (القسم
 الرابع) أن يدرك الإنسان الشيء بجملة (أي على وجه الاجمال ثم يدركه) بعد (تفصيلا) وذلك (بالتحقيق)
 أي الاتيان بدليل (والنوع) وهو التعبير (بأن يصير حالا ملاصقا في تفاوت العلمان) فالعلم الأول جاني
 والثاني تفصيلي به بدليل أو تجربة (ويكون الأول كالقشر) الخارج عن اللب (والثاني كاللباب)
 المحض الذي يصعب به القشر (ويكون الأول كالظاهر والآخر كالباطن) وكل من التعبيرين صحتان
 (وذلك كما يمثل للانسان في صفة) أي شيء (لما في الظلمة) الحاجب عن الانكشاف
 (أو على البعد) منه في المسافة (فيحصل له) من ذلك التمثيل (نوع علم فاذرأه بالقرب) منه بأن قرب
 الرائي منه وأبصر (أو بعد زوال الظلام) المتاع له من انكشافه (أدرك تفرقة بينهما) أي بين العليين
 (ولا يكون الاستدراك الأول) لعدم منافاة أحدهما الآخر في وصفه الخاصة (بل هو استحالة) أي
 طلب كماله (فكذلك في العلم والاعيان والتصديق) يكون أول شيئا قليلا ثم يكمل (اذ قد صدق الانسان
 بوجود الشيء) وهو الافراط في الحمية (والارض) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (واللون)
 وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (قبل وقوعه) أي كمالها (ولكن تحقيقه به عند الوقوع) أي
 من تحقيقه قبل الوقوع (وهي مرتبة حتى البقن) بل للانسان في الشهوة (وهي نزوع النفس لما فيه
 والعشق) بل (و) في (سائر الاحوال ثلاثة أحوال) وفي بعض النسخ بل الانسان في الشهوة والعشق وسائر
 الاحوال ثلاثة أحوال

مطابقة وإذا كان متباينة الأول فصدقه في جوده قبل وقوعه والثاني عند وقوعه والثالث بعد نصرمه فان تحققت بالجوهر بعد زواله بخلاف التحقق به قبل الزوال (٧٨) وكذلك من علوم الدين ما يصبر ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالإضافة الى ما قبل ذلك

وسائر الاحوال ثلاثة احوال (متفاوتة و) ثلاثة (ادرا كان متباينة الأول قصد به وجوده قبل وقوعه والا عند وقوعه والا نحو بعد نصرمه) وانقضائه وهذا ظاهر (فان تحققت بالجوهر مثلا بعد زواله) بالا كل (بخلاف التحقق به قبل الزوال) فالأول الذي يحصل في الأول غير الذي يحصل في الثاني (وكذلك في علوم الدين) منها (ما يصبر ذوقا) محققا (فيكمل) بعد ان كان ناقصا (فيكون ذلك كالباطن بالإضافة الى ما قبل ذلك) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق (ففرق بين علم المرض بالصفة) في البدن وهي حلة طبيعية تجري أفعاله معاهل المجري الطبيعي (وبين علم النقص بها في هذه الاقسام الاربعه) المذكورة (تفاوت الخلق وليس في شيء منه) أي من مجموع تلك الاقسام (باطن ناقض الظاهر) ولا ظاهر ناقض الباطن (بل يجمعه) ويكمله (كايتم القلب القشر والسلام) على أهل التسليم (القسم الخامس ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال) فلسان المقال هي المخرجة وله نعمة مخصوصة يعجزها السمع كماله صورة مخصوصة يعجزها البصر ولسان الحال ما تأتينا عن حال قاهم ولو لم يكن نطقا (فالقاصر الفهم) الذي فهمه مقصور على ما تلقفه وحامد عليه (يتفعل الظاهر) ولا يتجاوز (ويعتقد نطقا للحقيقة) والنطق في العرف العام الاصوات المتقطعة التي نطقها اللسان ومنها الاذان ولا يقال الا للسان ولا يقال لغيره الاعلى سيل التبع وقال المصنف في تلخيص المعارف الالهية النطق معنى رائد على الكلام والقول وذلك لان الجنين يوسف بالنطق لانه ناطق بالقوة ولو لم يكن ناطقا لم يعد من الناس ولا يقال له قائل لان قوله بالفعل ثم قال والنطق أسرف الاحوال وأجل الاوصاف وهو أصل الكلام والقول وما هيته تصور النفس صور المعلومات وقدر النفس على الاستماع لغيرها بما ينبغي العقل بأى لغة كانت وبأى عبارة التلقت (والبصير بالحقائق) أي البصير بمعرفة حقائق الاشياء كما هي (يرك السر) الذي هو حقي (فيه وهذا كقول) بعضهم امتلا الخوض وقال ضئي * مهلاز وياقنملا تبطني

خفف بين علم المرض بالصبر بين علم الصحيح في هذه الاقسام الاربعه متفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن ناقض الظاهر بل يجمعه ويكمله كايتم القلب القشر والسلام (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فاقاصر الفهم يفت على الظاهر ويمتد نطقا والبصير بالحقائق يركل السريه وهذا كقول القائل قال الجدار لو لم يتحقق قال سئل من يدعي فلم يركل ركني وراء الجبر الذي ورائي فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض انبسطوا فأكبرها قالتا انبنا لما تعين فالبليد يفتقر في فهمه الى ان يقدر لهما حياطة وعقلا وفهما لقطاب بونخطابا هو صوت وحرف سمعه السماء والارض فتصيان يعرف وصوت وتقولان انبنا طاعين والبصير يعلم ان ذلك لسان الحال وأنه انبنا عن كونهما سخرتين بالضرورة ومضطررتين الى

التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا اسمى بجمعه فالبليد يفتقره الى أن يشعر بالجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحانه الله ليحقق تسجيحه والبصير يعلم أنه ما أورد به نطق اللسان بل كونه مستجابا لوجوده مقدسا بذاته وشاهد اوجدانية الله تعالى كما يقال وهو قول أبي العتاهية وأوله واعبنا كيف يعصى الاله * أم كيف يجمعه الجاحد (وفي)

وفي كل شيء آية **ي** تدل على أنه الواحد وكما قال هذه الصفة الحكمة تشهد لصاحبها بحسن التدبير وكما العلم لا يعني أنها تقول لشهادة بالقول ولصحة بالذات والحال وكذلك ما من شيء إلا هو محتاج في نفسه إلى سوجد (٧٩) نوحده ويقسمو بدم وأوصاف وردده في أحواره فهو يحاجته

(وفي كل شيء آية) أي علامته (تدل على أنه واحد) لا شريك له (وكما قال هذه الصفة الحكمة) المتقنة (تشهد لصاحبها بحسن التدبير) وأما صفة الفعل (وكما العلم) وجود المعرفة (لا يعني أنها تقول أشهد بالقول) باللسان الطاهر (ولكن بالذات) لسان (الحال وكذلك ما من شيء) من الأشياء (إلا وهو محتاج في نفسه إلى موجد موجد) أي يخرج من العلم إلى الوجود (ويتقنه) أي يحكمه (ويديم) أوصافه وردده في أحواره المختلفة (فهي بحالها تشهد لخالقها بالتقديس) والتقرب به والصبر راجع إلى الأشياء وفي بعض النسخ فهو يحاجته يشهد لخالقه (يدرك شهادتها ذوو البصائر) الكماله (دون الجامدين على الظواهر) فلا حيلة لهم في أدراك تلك الشهادة ولذلك قال تعالى (ولكن لا يشعرون تسبيحهم) يعني ليس في وسعهم أن تعرفوا حقيقة ذلك وأصل الفقه فهم الأشياء الخفية وقيل هو الاتصال إلى علم غائب يعلم شاهد فهو أنخص من مطلق الفهم (أما القاصرون) عن نيل الكمال (فلا يفقهون) ذلك (أصلاً وأما المقربون) إلى الله تعالى وهم قرون أهل العيني (والعلماء المصفون) في علمهم (فلا يفقهون كنهه) وكنه الشيء حقيقته ونهايته (اذن كل شيء شهادته) أي على أنواع كثيرة (على تقديس الله سبحانه وتسبيحه) وتزجيده (و يدرك كل واحد) من أهل هذه المراتب (بقدر وقته) وأصبيه الذي أعطيه (وبصيرته) التي خص بها دون غيره (وتعداد تلك الشهادات) أي كل شهادة شهادة تفصيل (التلقي يعلم العلامة) بل هو من علم المكاشفة (فهذا الفن أصحاً من لغات أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مقارنتها لباطن الظاهر) بخلاف الأقسام الأربعة المتقدمة (وفي هذا المقام لأرباب المقامات اسراف) أي بمجاوزة الحدود (واقصاء) أي الوقوف على مقام بين مقامين (فن مسرف) مفرط (وفي دفع) وفي نسخة (ونعم) الظواهر انتهى (إلى تفسير جميع الظواهر أو أكثرها) المتعلقة بالآخر (حتى جلاوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم ونشهد أوجهم) أي بما كسبت (وقوله تعالى وقالوا لجلاويهم شهدتم علينا) قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء (أي بجهلنا) (وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر ونكير) حين حاول الإنسان في القبر وتلك المخاطبة أول منادات القبر (و كذلك في الميزان) ذي الكفتين ووزن الأعمال (وفي الحساب) وتطار العصف في الميزان أو الشمال (ومناظر أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفضوا علينا من الماء أو عمار زعموا) (في حسم الباب) أي ذلك (زعموا) أن ذلك كله لسان الحال (لأنما حقيقة) (وغلا لا تخون) منهم (في حسم الباب) أي سداب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) (أحد بن) محمد بن (حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سداب التأويل على الأخلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله النقات عنه (وزعموا) أي أتباعه ومقلدوه (أن ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت) يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعد كون كل مكون) وقد كرا أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الخنيلي في كلامه تحريراً بالأصول وفيه دليل على أن الكلام عند الأمام أحد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الخروف المسجوعة فهو حقيقة فيها ليجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء أن مذهب أحدنا تعالى بل مركباً إذا شاء وحتى شاء وهو يتكلم بصوت يسمع ويبقى البحث فيه في موضعه ونسب الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابي) أي الأمام أحد (يقول أنه حسم باب التأويل الثلاثة الفاظ) وردنا أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الخراف لا يجرى الله عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم ومعه من حديث عبد الله بن عمر ولفظ الخبر عين الله

ومناظر أهل النار وأهل الجنة قولهم أفضوا علينا من الماء أو عمار زعموا أن ذلك كله لسان الحال وغلا آخرون في حسم الباب منهم أحد بن حنبل وروى الله عنه حتى منع تأويل قوله كن فيكون وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعد كون كل مكون حتى سمعت بعض أصحابي يقول أنه حسم باب التأويل الثلاثة الفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الخراف لا يجرى الله في أرضه

في الأرض اه قلت وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه عن النبي في الأرض يصالحهم عاصدا
 قال ابن الجوزي في مسنده أحق بن بشر كتبه ابن شية وغيره وقال الباقون هو في عهد من وضع
 وأخرج الخطيب عن أنس رفعه عن النبي في مسنده فقد باع الله وفي مسنده علي بن عمر السكري ضعفه
 العراقي وأيضا علاء بن سلمة الراس قال الذهبي منهم بالوضع ثم إن معنى قوله عمن الله أي هو بمنزلة بينه
 ولما كان كل ملك أذا قدم عليه الوافد قبل عينه والحاج أول ما يقدم يسئله تقبيله فذلك منزل عين
 الكعبة والثاني (قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصابع من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من
 حديث عبد الله بن عمرو وقد تقدم والثالث (قوله صلى الله عليه وسلم إن أجاد نفس الرحمن من جانب
 اليمن) أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه ولجده نفس ربك من قبل اليمن وجاله
 ثقافت قال العراقي (ومال إلى حسم الباب أو باب الطواهر والثاني) الحسن (بأحد بن حنبل) رحمه الله
 تعالى حسبا يقتضي جلالة قدره ورفعته في معرفة العالم (انه علم ان الاستواء ليس هو الاستواء على
 شيء والنزول ليس هو الانتقال) من مكان إلى مكان (ولكن منع من التأويل حسبا للباب ورعاية لمصالح
 الخلق) كما شهد ذلك مسلم مع الكرابيسي وقوله فيه وكذلك غيره الحرف المحاسبي على ما سبق الأعمام
 إلى من في ذلك في طلب العلم (فانه إذا فتح الباب اتسع الخرق) على الرابع (وخرج عن حد الضبط والجواز)
 مرتبة الاقتصاد أحد الاقتصاد لا يضبط بقاعدة (فلا يأمن بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (وتشده
 سيرة السلف) الصالحين (فانهم كانوا يقولون أمروها) أي الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة (كما
 جاءت) روى الحسن بن اسمعيل الضرابي مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال سألت مالكا
 والوراغي وسفيان وبشائر هذه الأحدث التي فيها كرازية والصورة والنزول فقال أو ردها
 كما جاءت وقال بعد الله بن أحمد في كتاب السنة في باب ما جئته الهمة من كلام الله مع موسى بن
 عمران عليه السلام سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم تكلم بصوت قال أي لم يكلم بصوت
 هذه الحديث ثم رويها كما جاءت اه وهذه المسألة يأتي ذكرها للاختلاف فيها وقال ابن الباق قد كان
 السلف الصالح هم الناس عن اتباع أو باب البدع وعن الأصناف إلى آرائهم وحسبوا مادة الجدال في
 التعرض بالأشياء المتشابهة سدا للذريعة واستغناء عنه بالحكم وأمر بالاعتناء به وإمراره كجمله من غير
 تعطيل ولا تشبه (حتى قال مالك) بن أنس امام المدينة رحمه الله تعالى (لما سئل عن) معنى (الاستواء)
 في قوله تعالى ثم استوى على العرش وفي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد بلغه كره في است
 آيات فقال مالك (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهذا
 القول من مالك جاء بالفاظ مختلفة وأسناد متنوعة وقد أورده المصنف هكذا في آخر الجلام العوام
 وأورده ابن الباق في كتابه لفظا انه سئل كيف استوى فقال كيف غير معقول والاستواء غير مجهول
 والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال الألباني في كتاب السنة أخبرني على بن الربيع المقرئ
 مذاكرة حدثنا عبد الله بن أبي داود حدثنا مسلم بن شبيب حدثنا مهدي بن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل
 إلى مالك بن أنس فقال له يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى قال تكلم أيت مالكا
 وجد من شيء كوجده من مقالته وعلاء الرضا يعني العرق والخرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي
 منه فقال فسرر عنه فقال كيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه
 بدعة قال أشعث إن تكون مثلا وأمر به فأخرج وأخرجه كذلك أبو الشيخ وأبو نعيم وأبو عثمان الصابوني
 ونضر المسمى كلهم من رواية جعفر بن عبد الله ورواها الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن
 ميون عن مالك ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبد الله عن رجل قد علمه عن
 مالك ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشارة الخفاف وأخبره عن مالك وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد

وقوله صلى الله عليه وسلم
 قلب المؤمن بين أصابع
 من أصابع الرحمن وقوله
 صلى الله عليه وسلم إلى
 لا يجد نفس الرحمن من
 جانب اليمن ومال إلى حسم
 الباب أو باب الطواهر
 والثاني بأحد بن حنبل وروى
 عنه الله أنه علم أن الاستواء
 ليس هو الاستواء والنزول
 ليس هو الانتقال ولكنه
 منع من التأويل حسبا
 للباب ورعاية لمصالح الخلق
 فانه إذا فتح الباب اتسع
 الخرق وخرج الأمر عن
 الضبط وأحد الاقتصاد
 لا يضبط فلا بأس بهذا
 الزجر وشهد له سيرة
 السلف فانهم كانوا يقولون
 أمروها كما جاءت حتى قال
 مالك رحمه الله لما سئل عن
 الاستواء الاستواء معلوم
 والكيفية مجهولة والإيمان
 به واجب والسؤال عنه بدعة

الله الحافظ أشعري أخمد بن محمد بن اسمعيل بن مهرا بن حدثنا أبي حدثنا أبو الربيع بن أنس وشهد بن
سعد قال سمعت عبد الله بن وهب قال كلفته مالك بن أنس فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على
العرش استوى كيف استواء قال فاطر فقال وأخذته الرضاه ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش
استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجه
قال فخرج الرجل وقد روى هذا القول أنبأ عن ابن عينة قال لا لكافي أشعري عبد الله بن أحمد
التهالوني أشعري أبو بكر أحمد بن محمود التهالوني سنة ست عشرة وثلاثمائة حدثنا أحمد بن محمد بن
صديق حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن يحيى بن آدم عن ابن عينة قال سئل عن قوله
الرحمن على العرش استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله رسالة وعلى الرسول
البلاغ وعلينا التصديق وقد روى أيضا لبيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك أخرجه الألائكي بسنده
المتقدم إلى يحيى بن آدم عن ابن عينة قال سئل وبيعة عن الاستواء فسأله عنه ورواه أبو الشيخ من
رواية عبد الله بن صالح بن مسلم قال سئل وبيعة بمناه أي فحتمل أن ابن عينة أجاب السائل بما أجابه
وبيعة كان مالك كذلك أجاب بما أجاب به وبيعة وإن اختلفت ألفاظهم وأول من وفق لهذا الجواب
السيدة أم سلمة رضي الله عنها والكل تابعون على منجهما أشعري عن ابن أحمد بن عتق الجازي أشعري
عبد الله بن سالم أشعري محمد بن العلاء الحافظ أشعري علي بن يحيى أشعري يوسف بن عبد الله أشعري أحمد
ابن عبد الرحمن الحافظ أشعري أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ أشعري عبد الرحيم بن الحسين الحافظ
أشعري أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أشعري ابن عبد الله أشعري إبراهيم بن البرقي
أشعري مالك بن أحمد أنا أبو الفتح بن أبي الفوارس الحافظ ثنا اسحق بن محمد ثنا عبد الله بن اسحق
المدائني ثنا أبو يحيى الوراق ثنا محمد بن الأشرس الأنصاري ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الجدد الحنفي عن
قرط بن خالد عن الحسن بن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله عز وجل الرحمن على العرش
استوى قالت الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والافتراف به إيمان والحجود به كفر وأرويه
أعلى من هذا بالسند المتقدم إلى محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال أشعري محمد بن مقبل البصري يعلب
أشعري الصلاح بن عمر المقدسي أشعري أبو الحسن السعدي أشعري عمر بن محمد بن طرزد أشعري هبة
الله بن الحسين أشعري أبو طالب بن غيلان أشعري إبراهيم بن محمد المزكي أشعري أبو العباس أحمد
ابن محمد بن الأزهر ثنا محمد بن الأشرس أو كلفه بصري ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد المجيد
ثنا قرط بن خالد قلت وهذا هو الصواب يعني عبد المجيد وقرة وفي سابق السند الأول عبد المجيد وقرط
كذا وجد بخط قدم وهو ليس بصحيح وفيه والاعيان به واجب بدل قولها والافتراف به إيمان والباقي
سواء وأبو يحيى الوراق في السند الأول هو الهندي واسمه محمد بن عمر بن كيسة وقد أخرج هذا الحديث
من طريقه الألائكي من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال سمعته من يالكوفي في سجادة سالم عن أبي
كثانة محمد بن أشرس الأنصاري فسأله ورواه أبو بكر الخلال عن محمد بن أحمد البصري عن أبي يحيى
الوراق هو ابن كيسة به ورواه أبو عثمان الصائفي من رواية محمد بن عبيد الحافظ عن أبي يحيى بن
كيسة به وقال فيه عن محمد بن الأشرس الوراق أبي كثة ورواه أبو نعيم الأصبهاني في كتاب المنجبة عن
إبراهيم بن عبد الله بن اسحق الممدل سمعته منه بنيسابور عن أبي العباس أحمد بن محمد الأزهر الحافظ
عن محمد بن الأشرس أبي كثة البصري به وقد تردد هذا الحديث أو كثة واختلف عليه فيه فرواه
أبو عبد الله بن منه الحافظ عن أحمد بن مهرا بن الفارسي ثنا الحسن بن جريد ثنا محمد بن أشرس أبو
كثانة ثنا النضر بن اسمعيل ثنا قرط بن خالد فذكره ورواه أنبأ التوحيد عن محمد بن اسحق البصري
عن الحسن بن الربيع الكوفي عن محمد بن أشرس أبي كثة الكوفي عن أبي المغيرة النضر بن اسمعيل

وفضيت طائفة الى الاقتصاد وفوضوا باب (٨٢) التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتعالى وما يتعلق بالآخرة على نواهاها او منعوا

التأويل في جميع الاشياء
وزاد المعترض عليهم حتى
أقول من صفاته تعالى الرؤيا
وأولوا كونه جميعا بصرا
وأولوا المعراج وزعموا أنه
لم يكن بالجسد وأولوا عذاب
القبر والميزان والصراط
وجله من أحكام الآخرة
ولسكن آخرها يحشر
الاجساد والجنات واشتغالها
على المأكولات والشهوات
والمنكوحات والمسلاذ
المحسوسات والنوازات
على جسم محسوس يحرق
يحرق الجلود ويذيب
الشهوات وترتسم على
هذا الحدزاد الفلاسفة
فأولوا شكل ما روي في
الآخرة وردوه الى الالم
عقلية روحانية ولأن عقلية
وأشكر وأشهر الاجساد
وقالوا ببقاء النفوس وانها
تكون اما معذبة واما منعمة
بعذاب ونعيم لا يملك بالحس
وهو لا يعلم المرفوقين وحد
الاقتصاد بين هذا
الانحلال كثير بين جود
الحياة دسوق غاض
لاطلاع عليه الا الموقوفون
الذين يدركون الامور
بنور الهي لا بالسمع ثم
اذا انكشفت لهم أسرار
الامور على ما هي عليه
قطر والى السمع والالفاظ
الواردة فافاقوا ما شاهدوه
بنور البصيرة وروا
شأن أولوه فأملمن بأخذ
معرفة هذه الامور من

الحق الكوفي عن تربة بن خالد البصري وقد ذكر هذا الاختلاف أبو اسمعيل الانصاري في اسم أبي
المغيرة ثم قال ان الاشبه عنده انه غير النضر من اسمعيل لان النضر كوفي والحديث بصري والسند والله
أعز وقال ابن البلبان في تفسير قول مالك قوله كيف غير معقول أى كيف من صفات الحوادث وكل
ما كان من صفات الحوادث فآتياته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بغيره عن الله
تعالى قوله والاستواء غير محمول أى انه معلوم الحق عند أهل اللغة والاعيان به على الوجه اللاتق
به تعالى واجب لانه من الاعيان بالله وبكتبه والسؤال عنه بدعة أى حدث لان العبادة كانوا علمين
عنه الا ان يتجسس اللغة فلم يحتاجوا السؤال عنه فلما جاءه من لم يحيط بأوضاع لغتهم ولا له نور كنوزهم
جده اصفات به شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سببا لاشتباكه على الناس وزنه فهم عن المراد اه
(وذهبت طائفة الى الاقتصاد ففوضوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وما يتعلق
بالآخرة على نواهاها) كما حجت (ومنعوا) فيه (التأويل وهم الاشعرية) أى فرقة الاشعرية عامة
وقد سبق في ترجمة الاشعرية أن هذا قول لابي الحسن الاشعري وان له قولنا نأبوا وهو أن تجربا
الصفات كما حجت واليه مال في الآيات وتبعه البياضاني وامام الحرمين والصف (وزاد المعترض عليهم)
بجميع أصنافهم (حتى أقول من صفاته تعالى تعلق الرؤيا وأولوا قوله سمعا بصرا) فقال أعجاب
أبي هاشم الجبائي معنى قولنا لحي انه يسمع بصير يفيد انه يسمع أن يسمع السمعوع اذا وجد
ويصح أن يرى المرئي اذا وجد ومن وجد السمعوع أو المرئي ولم تكن بالحي أفتماقة من ادراكهما
وجب أن يكون سامعا للسمعوع ورأيا للمرئي من غير حصول معنى هو سمع أو يصرفه وسأق
البحث في ذلك وأولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد بل بالروح (وأولوا عذاب القبر والميزان
والصراط وجله من أحكام الآخرة) أى المتعلقة بها (ولكن آخرها يحشر الاجساد) من القبور
(د) كذلك آخرها (بالجنسة) وانها موجودة (واشتغالها على) أنواع (المأكولات والشهوات
والمنكوحات والملاذ المحسوسة و) كذلك آخرها (بالتأويل) لانهم قالوا ليست موجودة الا في
توجد في الجواهر (واشتغالها على جسم محسوس يحرق) أجساد الكفار والعصاة (ويحرق الجلود ويذيب
الشهوات) ولا فائل يخلق الجنسة دون النار فتبوتها ثبوتها وقد أجمع العلماء على أن التأويل في
أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة الحاد في الدين (ومن رتبهم الى هذا الحدزاد الفلاسفة) وهم
حكماء اليونان والهم نسبت الفلاسفة (فأولوا كل ما روي في) أمور (الآخرة وردوها الى آلام عقلية
وروحانية) غير محسوسة (ولأن عقلية وأشكر وأشهر الاجساد) مطلقا واستبعدوا (وقالوا ببقاء
النفوس) المجردة (وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يملك بالحس) وانما يتعلق
(وهؤلاء هم المرفوقون) المرفوقون (وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال) عذبة بقية السرعة (وبين
جود الخاتمة) وتوقفهم على السمع الجرد (دقيق غاض) المدرك الحق (لا يطلع عليه الا الموقوفون)
من الازل (الذين يدركون الامور بنور الهي) قذف في بصائرهم (لا بالسمع) الجرد من العقل (ثم
اذا انكشفت لهم أسرار الامور) بواسطة ذلك النور وانصت الاشياء على ما هي عليها (نظروا الى
السمع) المتلقى من التفات (والالفاظ الواردة) في تلك الاخبار الجيدة (فأولوا ما شاهدوه بنور البصيرة
أولوه) واشتبوا (ومناظف) ذلك (أولوه) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية (فأملمن بأخذ معرفة هذه
الامور من السمع الجرد) عن العقل (فلا يستقر له قدم فيه) ولا يعينه موقف (يطعن اليه والالفاظ
بالقصر على السمع الجرد مقام) سيدنا (أجد بن حنبل رحمه الله تعالى) وهو طريقة السلف وتذكر
المنصف في الجاه العولم انها تتضمن سبعة أمور التدريس ثم التصديق ثم الاعتراف بالفجر ثم السكوت
ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة ثم بين ذلك بقوله التدريس فهو تزييه الرب تعالى عن

الجمعية وتوابعها وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وإن ما ذكره حتى على الوجه الذي قاله وأراد وأما الاعتراف بالبحر فهو أن قربان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وإن ذلك ليس من شأنه وحفته وأما السكون فإن لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سره له عندية وأما الاستسكان فهو أن لا يتصرف في تلك الأنماط بالتبديل بلغة أخرى ولا زيادة فيه والتقصان منه والجزم والتعريف بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكلف فإن يكف باطنه من البحث والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فإن يعتقد أن ذلك لا يخفى عليه لجزء فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام وأعلى الصديقين والأولياء فهذه سبعة وظائف لا ينبغي أن ينظر بالسلف الخلاف في شيء منها ثم قال بعد كلام طويل ولهذا أقول يحرم على العواطف على رؤس المناظر الجواب عن هذه الاستسكان بالخوض في التأويل والتفصيل بل الواجب عليهم الاقتصاد على ما ذكره السلف وهو المبالغة في التقديس والتثنية وفي التشبيه وأنه تعالى منزّه عن الجمعية وعوارضها والمبالغة في هذا بما أراد حتى يقول كل ما ينظر في الحكم ومحس في ضمهائر كره وتصوّر في خواطر كره قاله تعالى خالفها وهو منزّه عنها وعن مشابهتها وأنه ليس المراد بالانخبار شأ من ذلك وأما هو حقيقة المراد فليست من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى وما أكرمكم الله به فافعلوا وما نهاكم عنه فاجتنبوه وهذا قد نهيت عنه فلا تسألوا عنه ومهما سمعتم شأ من ذلك فامتنعوا وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم إلا قذلا وليس هذا ما أوتينا وقال أيضا في التأويل هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره وهذا إما أن يقع من العاقل أو من العارف مع العاقل أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه فهذه ثلاثة مواضع الأول تأويل العاقل على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام بنسبه خوض البحر المغرق لمن لا يحسن السباحة فلا شك في نثر يته وتعر المعرفة أبعد غورا وأكثر مهالك من بحر الماء لأن هلاك هذا البحر لا حيلة إلا بترك الدنيا لا بترك الدنيا لا بترك الدنيا لا بترك الدنيا الحياة الأدبية فشتان بين الخطرين الموضوع الثاني أن يكون ذلك من العالم مع العاقل وهذا أيضا ممنوع ومثاله أن يجر السابح الغواص مع نفسه عاجزا عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام فإنه عرضه لخطر الهلاك فإنه لا يقوى على حفظه في جلة البحر ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل ليطعمه ولو أمره بالسكون عند التطام الأمواج وأقبل التماسيح فاتحة فأكاه لا انتقام اضطر قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته وفي معنى العوام الأدب النعوى والمحدث والمفسر والفقيه والتمسك بل كل عالم سوى المتبردين لعلم السباحة في بحر المعرفة القاصرين أعماهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المرضين عن المال والجاه والحلق ومائر اللذات المخلصين لله تعالى في العالوم والأعمال الثابتين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات المرفوضين قلوبهم عن غير الله المستغترين في الدنيا بل لا تسخوة والغردوس الأعلى في جنب حبة الله تعالى فهو له هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم جهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد منهم بالمر المكثون والسر الخزون أولئك الذين سبقت لهم نأ الحسنى فهم الفائزون وربك أعلم بما تكن صدورهم وما يعلنون الموضوع الثالث تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه فإن الذي انتدح في سره أنه المراد من لقنا الحق والاستواء مثلا ما أن يكون مقطوعا به أو مشكوكا فيه أو مظنوننا غالبا فإن كان قطعيا فليعتقه وإن كان مشكوكا فليظن به ولا يتكلم على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال معارض به من غير ترجيح بل الواجب على الشك في المشكوك فيه التوقف وإن كان متفونا فاهل من اللظن تعلّقن أحدهما في المعنى الذي انتدح عنده هل هو جاز في حق الله تعالى أم هو محال والثاني أن يعلم قطعيا جوازه ولكن يردد

هل هو المراد باللفظ أم لا وبينهما تفاوت لأن كل واحد من الطرفين إذا انفتح في النفس وحل في الصدر فلا يدخل تحت الاختبار دفعه على النفس فلا يمكن أن لا ينظر فان لفظن أسبابا ضرورة ولا يمكن دفعها ولا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن عليه وعلقتان جديدتان احدهما لا يدع نفسه تطعن اليه جرما من غير شعور بإمكان اللفظ فيه فلا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب لفظه حكما جازما والثانية انه ان ذكره لم يطلق القول بان المراد بالاستواء كذا وبالفرق كذا لانه حكم للمال به ولم يقدّر قال لا تفتق ما ليس لك به علم لكن يقول أنا أنان انه كذا فيكون صدقا في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه بل حكما على نفسه وبنا على ضميره ثم أورد في بيان التصرفات المتنوعة المجمع بين المتفرقات والتفرق بين المجتمعات فقال ولقد بعد من التوفيق بين صنف كتابا في جميع هذه الاشياء خاصة ورسم في كل عضو بابا فقال باب في اثبات الرأس وباب في اثبات اليد و باب في اثبات العين وغير ذلك فان هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة في فهم السامعين معانيها فاذ ذكرت مجموعة على مثال خلق الانسان صار جميع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة فريضة عقلية في تأكيد الظواهر وإيهام التشبيه وصار الاشكال في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما هو خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع بل الحكمة الواحدة المفردة بتعارف اليها الاحتمال فاذا اتصل بها ثمانية وثلاثة ورابعة من جنسها وصار مثواليا ضغف بالإضافة الى الجمل وذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة مالا يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر مالا يحصل بالاشهاد ويحصل من العلم القطعي باجتماع القرائن مالا يحصل بالاشهاد وكل ذلك نتيجة الاجماع اذ يشارك الاحتمال والضغف الى قول كل عدل والى كل واحدة من القرائن فاذا اجتمعت انتفع الاحتمال والضغف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات وأما التفرق بين المجتمعات فانه كذلك لا يجوز لان كل حكمة سابقة على حكمه أو لاحقة له مؤتمنة في تفهيم معناه ومرجحة لاحتمال الضعيف فيه فاذا فرقت وضلت وسقطت دلالتها مثله قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولا يسا على أن يقول القائل وهو فوق مطلقا لانه اذا ذكر القاهر مع المتهور وهي فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقول فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة اذ يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والزوج فوق الزوجة وان كان لا يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الامر بالسلطنة أو بالايوة أو بالزوجة فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلا عن العوام فكيف يسقط العوام في مثل ذلك على التصرف بالجمع والتفرق والتأويل والتفسير وأنواع التفسير ولاجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذي ورد باللفظ الذي ورد والحق ما قلوه والصواب ما أروه فأهم الموضح للاحتياط ما عرفت تصرف في ذات الله تعالى وصفاته وأحق المواضع بالجزم اللسان وتقييده عن الجريان بما ينظم فيه الخطأ وأي خطر أعظم من الكثر واقفه أعلم (والآن فكشف القطع عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في على المكاشفة والقول فيه بطول) اذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه النجوم وتعبير فيه العقول (ولا تخوض فيه) اذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم (و) ذلك (الغرض) اللهم هو (بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته) وقد انكشفت سره (هذه الاسماء الخمسة) المذكورة بأصلها (واذا رأينا أن تنقص بكافة العوام) وقد دخل فهم أكثر العلماء من لم يصف بصفات انصوص التي ذكرت (على ترجمة) أي بيان (العقيدة التي حررتها) وقد سبقته وهي في أوراق أسيرة (وانهم لا يكتلون غير ذلك) أي مما زاد عليها وذلك (في الترجمة الاولى) ثم تم المقصود (الاذا كان خوفا

والآن فكشف القطع
عن حد الاقتصاد في
هذه الأمور داخل في
المكاشفة والقول فيه
بطول فلا تقوض فيه
والغرض بيان موافقة
الباطن الظاهر وان غير
مخالفة فقد انكشفت
هذه الاسماء الخمسة أمور
كثيرا واذا رأينا أن تنقص
بكافة العوام على ترجمة
العقيدة التي حررتها
وانهم لا يكتلون غير ذلك
في الترجمة الاولى الا اذا
كان خوفا

تسويش) أي يكون في بلد يسوئ عليه في عقيدته (اشيوع البدعة) الحادثة وانتشارها يحتاج إلى معرفة أدلة فصلية عقلية ومهمة (فترقى في الدرجة الثانية) بالتدريج (إلى) الظرف (في عقيدته) جامعة مانعة (فيها ألواع) جمع لامة (من الأدلة) العقلية والعقالية وقد سعى أمام الحرمين شيخ المنصف كله إلى الأدلة في قواعد أهل السنة والجامعة نظراً إلى هذا (مختصرة) بالنسبة إلى المطولات (من غير تعمق) فيها بإرسال الرسن في أبحاث غائرة عن أصل المقصد (فلنورد في هذا الكتاب تلك ألواع) المضنية أنوارها الواضحة أسرارها (ولتقتصر فيها) أي في تلك ألواع (على ما حوزناه لاهل القدس) الشريف حين وفد عليه زائراً ومجاوراً وذلك في أيام سلطته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد (وسميته) لأجل ذلك (الرسالة القديمة) اسمها الأعلى سميها (وهي) كما ترى (مودع في هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب) واعلم أن المصنف عدة رسائل مختصرة أرسلها إلى بلدان شتى متعمدة على صريح الاعتقاد والمواظب والنصائح فيها رسالة أرسلها إلى الموصل سميها بالقديمة أيضاً لطلبها فيها بعض المشايخ وهي نحو ثلاثة أو رافذ ذكر في آخرها ما نصه وأما أقل ما يجب على المكلفين فهو ما يترجمه قول لاله الا الله محمد رسول الله ثم اذ صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فبني أن يصدق في صفات الله عز وجل وفي اليوم الآخر وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل أمافي الآخرة فالأعيان بالجنسة والنار والحساب وغيره وأما صفات الله تعالى انه حي قادر عالم متكلم من يدبس شكله شئ وهو السميع البصير وليس عليه بحث من حقيقة هذه الصفات وان الكلام والعلم وغيرهما قد مر أو لم يكن لا يتخطاه هذه المسئلة حتى مات مات مؤمناً وليس عليه تعلم الأدلة التي حررها للتكلمون بل مهم ما حصل في طلبه التصديق بالحق بمجرد الأعيان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن ولم يكلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من ذلك وعلى هذا الاعتقاد الجميل استمر الأعراب ويعلم الخلق الأمن وقع في بلبلة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحيدونه ومعنى الاستواء والتزول وغيره فان لم يجسد لذلك إتراف قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه وان أخذ ذلك قلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف فيعتقد في القرآن القدم كما قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقدان الاستواء حتى والأعيان به واجب والسؤال عنه بدعة والكيفية بمجمله ويؤمن بجميع ما مابه الشرع اعياناً مجمل من غير بحث على الحقيقة والكيفية فان لم يشغله ذلك وغلب على قلبه الأشكال والشك فان أمكن إزالة شكه واشكاله بكلام قريب من الأفهام وان لم يكن قواعده المتكلمين لاهل رمضا عندهم فذلك كاف ولا حاجة به إلى تحقيق الدليل بل الأولى أن زال شكك من غير ذر كحقيقة الدليل فان الدليل لا يتم إلا بذكر الشبهة والجواب عنها ومهما ذكرنا الشبهة لم يؤمن أن تثبت قلبه ويكن فيه فهم من ذلك جواباً إذا الشبهة قد تكون سلبية والجواب ديقاً لا يجتله فهم بل عقلة فهذا حرج السلف من العجم والغش والتفتيش في الكلام واما حرجوا عنه من طعنا العوام فأما المشتغلون بدرك الحقائق فلمهم خوض غمرة الاشكالان وضع العوام من الكلام يجري مجرى منع الصبيان على شاطئ البحلة خوف الغرق ووضحة الأقرباء فيه تضاهي الرخصة للماهر في صفة السباحة إلا أن هنا موضع غرور ومذلة قدم وهو أن كل ضعيف في عقله وأرض من الله بكامل عقله وبنان بنفسه انه يقدر على ذلك الحقائق كلها وأنه من جهة الأقرباء فرعاً محضون ويغفرون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون فالصواب لعلق كلامهم إلا الشك التادراتي لاسمع الاعصار الواحد منهم وأتينا أن يسلكوا مسلك السلف في الأعيان المرسل والتدقيق الجميل بكل ما أتزلله الله تعالى وأخبره رسوله صلى الله عليه وسلم من غير محض ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى ففهم شغل شاغل إذا قال الرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث رأى أفعاليه يقتضون بعد أن غضب حتى أخرجت وجنتاه أهدأ أمرتم قسرون تطلب الله بعنه بعض انظر إلى ما أسر كتم الله به

تسويش لشيوع البدعة
 فترقى في الدرجة الثانية إلى
 عقيدته فيها ألواع من الأدلة
 مختصرة من غير تعمق
 فلنورد في هذا الكتاب
 تلك ألواع ولتقتصر فيها
 على ما حوزناه لاهل القدس
 وسميها الرسالة القديمة
 في قواعد العقائد وهي
 مودع في هذا الفصل
 الثالث من هذا الكتاب

فأفعلوه، وماتوا كجند، فانتبهوا فهاذا ينه على نهج الصواب والحق واستدقاء ذلك قد شربناه في كتاب قواعد العقائد فطلب منه انتهى، وهذا تم الفصل الثاني من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً

﴿الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد﴾ * بيان (لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجعها بالقدوس) وبسمائها بالرسالة القدسية ليكون تأليهاً كان حين مجاورته به (فتقول) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الحمد لله الذي نفرد بوجوده فطافنا بالحوادث عن كرمه وجوده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده وأكرم ودوده الصادق في وعوده وعلى آله الأئمة الباقين إليه في مراتب شهوده وأصحابه الفائزين إليه بالتمسك في مراقب صدوره أما بعد فهذا شرح الرسالة القدسية للإمام حجة الاسلام أبي سعيد الغزالي قدس سره حوى من يدافع المسائل الكلامية ما هو كافراً بالآية في العقد الفريد من الجيد ورجوع من الله تعالى أن يشتم على كل سالك ومريد وأن يصرف إليه من الراغبين في اصلاح عقائد هم القلوب وأن رفع لهم قدره المرجو وأن يجعله ذكره لأولي الألباب لا ينسى ولا يهجر وروضة نفع الطلاب لا يترك ولا ينقص وإن اكتسبتا جميعاً به ذكرًا جليلاً وفي الاستزادة جزيلاً وهذا أنا نسر على المقصود بعزق الملك المعبود فالمنصرفه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء للاستعانة متعلقة بمحذوف تقديره أؤلف ونحوه وهو يجمع أجزاء التأليف فيكون أولى من افتتح ونحوه لأجلهم قصر التبرك على الاقتناع فقط لحقيقة البرهان الغائي والله علم على الذات الواجب الوجود والرحمن المنعم بجلال النعم كسيرة أوكيفية والرحم المنعم بدعائهم كذلك وقدم الأثر ليدل على الخاتمة الثانية لا لاختصاصه به ولأنه أبلغ من الثالث تقدم عليه ليكون كالنقطة والرديف (الحمد لله) سبقت مباحث الحمد مبسوط في شرح خطبة كتاب العلم فأغنا عن إيراد نائبا (الذي ميزه صاية أهل السنة) التمييز مبالغة في الميز وهو عزق الشيء وضعفه عن غيره وذلك ليكون في المشتبهات كقول تعالى ليعز الله الحديث من الطيب وفي المشتبهات تحذيره واستزاد اليوم أجمعهم الموت وغير الشيء انفصل عن غيره ويستعمل تمييز الأشياء في تفريقها بعد معرفتها بالصباغة بالكسر الجامعة من الناس والسنة الطريق المسلوكة والمراد بها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة المحدثون والصوفية والأشاعرة والماتريدية على ما تقدم بيانه في مقدمة الفصل الثاني (بأقوال الباقين) أي فصلهم عن غيرهم بهذه الأقوال التي أشرقت في صدورهم ثم التفتت في وجوههم فهم بهائم غيرهم مخبرون بسيماهم في وجوههم وأما أهل البدع فلا زالوا يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ولتعرفهم بسيماهم (وأي) بالبداء أي اختار (رط الحق) قال ابن السكيت الرط والعشيرة بمعنى وقال الأصمعي في كتاب المصادر الرط ما قوف العشرة إلى الأربعين ونقلها ابن فارس أيضاً والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره سواء كان قولاً أو فعلاً أو عقيدة أو ديناً أو مذهباً (بالحداثة) وهي دلالة بطلان ما يؤول (إلى) المطلوب وذلك المطلوب هنا إقامة (دعائم الدين) أي أركانه سبع دعامة بالكسر وهي ما يشد به الحائط إذا مال عنه السقوط والدين وضع الهي يدعو أصحاب العقول القبول ما هو عند الرسول (وجنبهم زنج الزائنين) الزنج المبل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق والمراد بالزائنين هم أهل البدع القبيحة الذين أخذوا في العقائد بغير الدلتشهي ما يزدى إلى التشبية أو تعطيل (وضلال المحدثين) أي ضلالتهم والمحدث المائل عن الحق والالحاد ضريان الحاد إلى الشرك بالله والحاد إلى الشرك بالأسباب

فالاول بناء الإيمان بيطله والثاني بوهي عراه ولا يطلعه والالحاد في أسماءه تعالى على وجهين أحدهما أن يوصف بما لا يسمع وصفه والثاني أن تتأول أوصافه على ما يليق به (ووقفهم) التوقيف بفعل من الوقوف الذي هو الملاحظة وعدم المنافرة وانحصار في العرف بالخبر (لا ابتداء) أي الاتباع (بسيد

﴿الفصل الثالث﴾ * من
كتاب قواعد العقائد في
لوامع الأدلة للعقيدة التي
ترجعها بالقدوس فتقول
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد
لله الذي ميزه صاية السنة
بأقوال الباقين وأثروها
الحق الهداية الدعائم
الدين وجنبهم زنج
الزائنين وضلال المحدثين
ووقفهم لا افتدأ بسيد

المرسلين صلى الله عليه وسلم في سائر أفعاله وأحواله (وسلدهم) وهو من السداد وهو الوقت الذي لا يعاب (للتأسي) أي الاقتداء والاسوة بالكسر والضم القدوة وقيل التأسي اتباع الغائب بعصبه الأكبر من) أي المتفرجين مشاهدة أفعاله وأسراره (ويسرلهم) أي سهّل لهم (اقتفاء) أي اتباع (أثار) السلف الصالحين من التابعين وأتباعهم باحسان وأصل السلف من تقدمهم في الآباء والجدود وفي العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضا (حتى اعتصموا) أي وثقوا (من مقتضيات) أي بما تقتضيه (العقول) المجردة عن الشرع (بالجبل المتين) أي القوى الذي لا ينقطع عن تعلق به واعتصمك وبهذا المعنى جاءت مصفة القرآن في الحديث وفيه تلخيص الرد على المعتزلة والفلاسفة فانهم تصرفوا في الالفاظ بمقتضى عقولهم فأقولوا وبلوا (د) عسكوا (من سائر الأولين وعقائدهم) على اختلافها (بالمهيج) وفي بعض النسخ بالهيج وهو الطريق (الدين) الواضح المسلك أي سرفوا في سائر الأولين وتعلموا التي اتخولوها منها وافق الكتاب والسنة وآثار السلف أخذوا به ومخالفتهم كرهه (جمعوا القول بين نتائج العقول) أي ما تقتضيه العقول السليمة عن الأهواء والشكوك (وقضاها السمع المنقول) أي التي تضيهاها الشرع ونقل لذلك الثقات والعقيدة قول بعض أن قال لقائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلخيص إلى رفع شأن أهل النظر والحيث في العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جعوا بين العقل والنقل وقد تقدم النقل عن السبكي في خطبة هذا الكتاب ان اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافتروا ثلاث فرق أحدها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة غلب الامران عند هاهوهم الأشعرية وجميع الفرق الثلاثة في كلامها بخاطرة ما انحطأ في بعضه وأما سقوط هيئة والسلام عن ذلك كما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة اه (وتحققوا ان النفاق باللسان بما تعبدوا به من قول) هذه الحكمة الطيبة (لألا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ليس له ماثل) أي نفع (ولاصصول) يفصل منه (ان لم تحققوا الاطاعة) أي المعرفة التامة (بما تدور عليه) أرحية (هذه الشهادة من الاقطاب والاصول) وقطب الرحي ما تدور عليه والمراد هنا من الاقطاب والاصول الأركان (وعرفوا ان كلتي الشهادة المذكورتين (على إيجازها) واختصارها (تتضمن) سائر العقائد العرفية المذكورة فيما بعد اجلا وتفصيلا ذلك ان معنى الألوهية استغفاه الله عن كل ما سواه وافقوا كل ما صدق اليه فدخل فيه (اثبات ذات الله واثبات صفاته) كلها السبعة ولوازمها (واثبات أفعاله) فدخل تحت قولنا محمد رسول الله (اثبات صدق الرسل) عليهم السلام والامانة والتبليغ وأشدادها وجلتها اثنان وستون عقيدة على ما تقدم تفصيلها في أوائل الفصل الأول (فعلوا ان بناء الايمان على هذه الأركان وهي أربعة) وهو استعارة بالكيفية لأنه شبه الايمان بجسم له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه به وهو البناء ويسمى هذا استعارة تشبيهية ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بان تقابل هذه الايمان مع أركانه بحالته فله أقيم على خمسة أعدة وقطبها الذي تدور عليه الأركان شهادة أن لا اله الا الله وحده شعب الايمان كالآزاد للشيء ويجوز أن يكون استعارة تبعية بان تقدر الاستعارة في البناء والقرينة الايمان شبه ثباته على هذه الأركان ببناء الجبل على الأعمدة الأربعة وهذه الاستعارة أعنى التشبيه تقع أولاني المصادر ومنه لثلاث معاني الحروف ثم تسمى في الأفعال والصفات والحروف وفي تكلف لان البناء اسم عين للاصول الآن يراد به الفعل وقد تقدم شيء من ذلك في أول الكتاب (يدور كل ركن) من هذه الأركان الأربعة المذكورة (على عشرة أصول الركن الأول) من الأركان الأربعة (في معرفة ذات الله عز وجل ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر) يعني (ولا جسم ولا عرض وأنه تعالى ليس بمختص بصفة) من الجهات الست (ولا مستقر على مكان) كالعرض

المرسلين وسددهم للتأسي
بصحه الأكبرين وسرلهم
اقتفاء آثار السلف
الصالحين حتى اعتصموا
من مقتضيات العقول
بالجبل المتين ومن سرفوا
الأولين وعقائدهم بالمهيج
الدين فجمعوا بالقول بين
نتائج العقول وقضاها الشرع
المنقول وتحققوا أن النفاق
بما تعبدوا به من قول لا اله
الا الله محمد رسول الله ليس
له ماثل ولا يصح ان لم
تحقق الاطاعة بما تدور
عليه هذه الشهادة من
الاقطاب والاصول وعرفوا
أن كلتي الشهادة على
إيجازها تتضمن اثبات ذات
الله واثبات صفاته
واثبات أفعاله واثبات صدق
الرسول وعلموا أن بناء
الايمان على هذه الأركان
وهي أربعة ويدور كل ركن
منها على عشرة أصول
الركن الأول في معرفة
ذات الله تعالى ومداره على
عشرة أصول وهي العلم
بوجود الله تعالى وقدمه
وبقائه وأنه ليس بجوهر
ولا جسم ولا عرض وأنه
تعالى ليس بمختص بصفة
ولا مستقرا على مكان

وأنه يرى وأنه واحد والركن الثاني في صفاته
 ويشغل على عشرة أصول وهو العلم بكونه حائلاً للأقدار
 مردها مع ما يصير امتكافاً متزاهياً حاول الحوادث وأنه قديم
 متزاهياً حاول الحوادث وأنه قديم الكلام والعلو قديم (العلم) قديم (الارادة) فهذه العشرة هي كونه حائلاً للأقدار
 مردها مع ما يصير امتكافاً قديم العلم والارادة والكلام وقوله متزاهياً عن حلول الحوادث غير معدود في
 هؤلاء (الركن الثالث في أفعاله تعالى) بالخلق ومداره على عشرة أصول وهي أن أفعاله العباد مخلوقة لله
 تعالى لا خلق سواه (وأنها) وإن كانت كذلك لا يفر جها عن كونها (مكتسبة للعباد وأنها) وإن كانت
 كسباً للعباد فلا يخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وأنه تعالى متفضل بالخلق) والاقتراح (د) من
 الجواز أن (أنه تعالى تكلفه بالإطلاق) أنه (لا يلزم البريء) وقد يمدونه (لا يجب عليه رعاية الأصل)
 لعباده (وأنه لا واجب إلا بالشرع) دون العقل (وأن بعض الانبياء عاين) ليس يستعمل (وأن نبوة نبينا محمد
 صلى الله عليه وسلم ثابتة بهذه الجوزات) الباهرة ثم إن هذه الأركان الثلاثة التي تقدم ذكرها في الألهيات
 والنبوت (الركن الرابع في السمعيات) وهي المتأخذة من السمع بما أخبره صلى الله عليه وسلم
 (ومداره على عشرة أصول وهي اثبات الحشر) والنشر (وسوا المنكر ونكير وعذاب القبر والميزان
 والصراف وخلق الجنة والنار وأحكام الآدميين) الحق وفيه ذكر الخلق الأربعة وإمامة أبي بكر رضي الله
 عنه بنص أو استنباط (وأن فضل العصاة على حسب تقدمهم وترتيبهم) في الخلافة (وشروط الإمامة) يرد
 الإسلام والتكليف (وأنه لو تعدد وجود الورع والعلم) فمن يمدى الإمامة (حكم بانقضاءها) فهذه
 عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الأجل ثم عرفت تفصيل ذلك فقال (فأما الركن
 الأول من أركان الإيمان في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الأصل الأول معرفة وجوده
 تعالى) وجبارة إن ألهم في المسألة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لأن العلم والمعرفة لغة شيء واحد
 وأعلم أولان الألهيات وهي المسائل الجوهريتين من الأله جل وعز أفرع ثلاثة الأول فيما يجب لله عز وجل
 الثاني فيما يستحيل في حقه تعالى الثالث فيما يجوز في حقه تعالى النوع الأول فيما يجب لله تعالى
 فما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنصرف في هذه العشرين أم لا والبرهان أنها باعثة
 لكلالة وكالأنه لا نهاية لها لكن الجوز عن معرفة مالم ينسب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤخذ به
 بفضل الله تعالى ومفهومه إن ما قام عليه الدليل لا نؤخذ به كما هو في هذه العشرين صفة ومعنى كالأنه
 لا نهاية لها هل هو باعتبار علم أو باعتبار علم الله تعالى أم باعتبار علمنا ظاهره لنقصه وضعفه وأما اعتبار
 علم الله تعالى علمها على ما هي عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لا نهاية لها باعتبار لغة العرب لأن
 العرب إذا كثرت الشيء يحكمون عليه بعدم النهاية وإن كان في نفسه متناهياً كما تقول نعم فلان لا حصر
 لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنسبية والسلبية لأنها لا نهاية لها وأما المعاني
 والمعنوية فهي متناهية لأن كل ما دخل في الوحد فهو متناهية تنضم ما يتناهي وهي المعاني والمعنوية إلى
 ما لا يتناهي وهي النسبية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية وأعلم أن هذه الصفات العشرين في
 الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعنوية ومعنوية وهذا على القول بثبوت الأحوال والأصناف لا حال
 وحسب إذ تكون الأقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالأول من الصفات العشرين النفسية الوجود
 وهي التي أشعرها المصنف بقوله الأصل الأول معرفة وجوده وهو بثبوت النفس بغير الوجود وتفوقها على
 تقدمه على غيره من الصفات لكونه كالأصل لها فوجودها بالواجب لله تعالى واستقلاله المستقلات عليه
 وجواز الجوازات في حقه كالفرع عنه واتمنا قلنا كالأصل لم نقل أسلاف الوجود لو كان أصلاً حقيقة
 لزم حدوث بقية الصفات لأن الأصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

وأنه يرى وأنه واحد والركن الثاني في صفاته
 ويشغل على عشرة أصول وهو العلم بكونه حائلاً للأقدار
 مردها مع ما يصير امتكافاً متزاهياً حاول الحوادث وأنه قديم
 متزاهياً حاول الحوادث وأنه قديم الكلام والعلو قديم (العلم) قديم (الارادة) فهذه العشرة هي كونه حائلاً للأقدار
 مردها مع ما يصير امتكافاً قديم العلم والارادة والكلام وقوله متزاهياً عن حلول الحوادث غير معدود في
 هؤلاء (الركن الثالث في أفعاله تعالى) بالخلق ومداره على عشرة أصول وهي أن أفعاله العباد مخلوقة لله
 تعالى لا خلق سواه (وأنها) وإن كانت كذلك لا يفر جها عن كونها (مكتسبة للعباد وأنها) وإن كانت
 كسباً للعباد فلا يخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وأنه تعالى متفضل بالخلق) والاقتراح (د) من
 الجواز أن (أنه تعالى تكلفه بالإطلاق) أنه (لا يلزم البريء) وقد يمدونه (لا يجب عليه رعاية الأصل)
 لعباده (وأنه لا واجب إلا بالشرع) دون العقل (وأن بعض الانبياء عاين) ليس يستعمل (وأن نبوة نبينا محمد
 صلى الله عليه وسلم ثابتة بهذه الجوزات) الباهرة ثم إن هذه الأركان الثلاثة التي تقدم ذكرها في الألهيات
 والنبوت (الركن الرابع في السمعيات) وهي المتأخذة من السمع بما أخبره صلى الله عليه وسلم
 (ومداره على عشرة أصول وهي اثبات الحشر) والنشر (وسوا المنكر ونكير وعذاب القبر والميزان
 والصراف وخلق الجنة والنار وأحكام الآدميين) الحق وفيه ذكر الخلق الأربعة وإمامة أبي بكر رضي الله
 عنه بنص أو استنباط (وأن فضل العصاة على حسب تقدمهم وترتيبهم) في الخلافة (وشروط الإمامة) يرد
 الإسلام والتكليف (وأنه لو تعدد وجود الورع والعلم) فمن يمدى الإمامة (حكم بانقضاءها) فهذه
 عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الأجل ثم عرفت تفصيل ذلك فقال (فأما الركن
 الأول من أركان الإيمان في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الأصل الأول معرفة وجوده
 تعالى) وجبارة إن ألهم في المسألة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لأن العلم والمعرفة لغة شيء واحد
 وأعلم أولان الألهيات وهي المسائل الجوهريتين من الأله جل وعز أفرع ثلاثة الأول فيما يجب لله عز وجل
 الثاني فيما يستحيل في حقه تعالى الثالث فيما يجوز في حقه تعالى النوع الأول فيما يجب لله تعالى
 فما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنصرف في هذه العشرين أم لا والبرهان أنها باعثة
 لكلالة وكالأنه لا نهاية لها لكن الجوز عن معرفة مالم ينسب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤخذ به
 بفضل الله تعالى ومفهومه إن ما قام عليه الدليل لا نؤخذ به كما هو في هذه العشرين صفة ومعنى كالأنه
 لا نهاية لها هل هو باعتبار علم أو باعتبار علم الله تعالى أم باعتبار علمنا ظاهره لنقصه وضعفه وأما اعتبار
 علم الله تعالى علمها على ما هي عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لا نهاية لها باعتبار لغة العرب لأن
 العرب إذا كثرت الشيء يحكمون عليه بعدم النهاية وإن كان في نفسه متناهياً كما تقول نعم فلان لا حصر
 لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنسبية والسلبية لأنها لا نهاية لها وأما المعاني
 والمعنوية فهي متناهية لأن كل ما دخل في الوحد فهو متناهية تنضم ما يتناهي وهي المعاني والمعنوية إلى
 ما لا يتناهي وهي النسبية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية وأعلم أن هذه الصفات العشرين في
 الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعنوية ومعنوية وهذا على القول بثبوت الأحوال والأصناف لا حال
 وحسب إذ تكون الأقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالأول من الصفات العشرين النفسية الوجود
 وهي التي أشعرها المصنف بقوله الأصل الأول معرفة وجوده وهو بثبوت النفس بغير الوجود وتفوقها على
 تقدمه على غيره من الصفات لكونه كالأصل لها فوجودها بالواجب لله تعالى واستقلاله المستقلات عليه
 وجواز الجوازات في حقه كالفرع عنه واتمنا قلنا كالأصل لم نقل أسلاف الوجود لو كان أصلاً حقيقة
 لزم حدوث بقية الصفات لأن الأصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

لا توصف بالوجود أى فى الخارج ولا بالعدم أى فى الذهن لأنها من جهة الاحوال عند التقابل لها وهى
الحال الواجب لذاتها دامت الخات غير معلة بعلة كالتميز مثلا لعدم فانه واجب لعدم مادام الجرم
وليس ثبوته معلا بعلة وقوله الحال أخرج المعانى والسلبية وقوله غير معلة بعلة أخرج الاحوال
المنعوية ككون الذات علة وقادوة ومرتبة متلافها معلة بقيام العلم والقدره والارادة بالذات واعلم
أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته
وماسواه ممكن الوجود فأنه تعالى موجود واجب الوجود فلو قال فائق ما للهلل على وجوده تعالى فأشار
المصنف الى الجواب بأن له دليلين نقل وعقل وقدم النقل فقال (وأولى ما يستلزمه من من الأوزار وبالله
من طريق الاعتبار ما أورد شقته) الى وجوده (عباده فى القرآن) العزيز (فليس بعدديان الله بسان)
أرشد فهمه بآيات الدالة على وجوده تعالى (وقد قال تعالى ألم نجعل الأرض مهادا) أى كالمهد
لأصغر صدر سعى به ما عهد ليقوم عليه (والجبال أوتادا) للارض ولولاها لما استقرت (وحلقنا كم
أزواجا) ذكر أوائى (وجعلنا نوسم سبانا) قطعنا من الاحساس والحركة استراحة لقوى الحيوانية
ولراحة لكل لاهل (وجعلنا الليل لباسا) غطاه يستتر بظلمته من أراد الاختفاء (وجعلنا النهار معاشا)
وقت معاش تتقلبون لفصيل ما تبشرون به أوحيا تبشرون فيها عن زمكم (وبينا فوكم سبعا شادا)
سبع سموات أقوم بمحكك لا يوتر فيها مبرو المحر (وجعلنا سراجا وهاجا) أى منسللا وقادا والمراد
الشمس (وأزلنا من المعصرات) هى النجلى المتكاثرة أو الريح التى كان لها أن تمصر السحاب أو الريح
ذوات الاعاصير (ماء نجما) أى منصبا بكرة (أخرج به سبلونا) ما يستلزمه وما يتصلف من اللبن
والخشيش (وجنات ألوانا) أى ملطقة ببعضها بعض فى كل ذلك ذكر بعض ما يعينه الانسان من
عذاب صنع الله على وجوده وكل قدرته (وقال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار والفلك) أى السفينة (التي تجري فى البحر بما ينفع الناس) والفلك لفظ مفرد كلفظ جمع وهو
جمع تكسير وعند الانتش مما شارك فيه لفظ الواحد والجمع كمنبوشل ودرسيو به هذا بقولهم
فلكنا فى التثنية (وما أزلنا من السماء) أى السحاب (من ماء فأجابه الارض بعد موتها) أى بعد
يسها وشلا من نبات (وبت فيها من كدابة) أى نشر فيها ورفق أنواع ألواب وفيه تلجى الى ايجاد
مالم يكن موجودا (وتصرف الرياح) أى قلبها من جهة الى أخرى تكون شمالا ثمير جنوبا ثم يورا
ثم تكاه (والسحاب المسفر) أى المذلل المتقاد (بين السماء والارض) أى بان تقوم يقولون أى يتدبرون
ويفهمون ان هذه الآيات نصب لهذا والغرض منها (وقال تعالى ألم ترأ كيف خلق الله سبع
سموات طباقا) أى متطابقة بعضها فوق بعض كل منها طبق لاحتته (وجعل القمر فىهن نورا) أى
متورا (وجعل الشمس سراجا) مثلا لنور (والله أنشرك من الارض نباتا) هو مصدر أو حال وهذا من حيث
ان بدد الانسان ونشأته من التراب وأنه يتفوقه وإن كان له وصف والذلى النبات (ثم بعدد كم فيها
وعجزكم) أى الى أرض المحشر (أخراجا وقال تعالى أفرأيت ما تقنون) أى ما تفقدونه فى الارض من النطف
(أ أنتم تخلقونه) تجعلونه بشراسوا (أم نحن الخالقون الى قوله للمقون) وهو قوله تعالى نحن قدرنا
بينكم الموت وما نحن بمسوقين على أن نبدل أمثالكم وتنشكم فيها لاعلمون ولقد علمت النشأة الاولى
فلولا ذلك كن أفرأيت ما تمحرون أ أنتم تزعمون أ أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلنا حطاما فظلمت تشكوهن
أنتم الغرور بل نحن محرمون أفرأيت المله الذى تمشرون أ أنتم أنزلوه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء
جعلناه أجلا فلولا ذلك مكررون أفرأيت النار التى تورون أ أنتم أنشأتم نحرنا أم نحن المنشون نحن
جعلنا النار كريمة ومنا للمقون (فليس يخفى على من معه أدنى مسكة) بضم الميم العقل يقال ليس له
مسكة أى عقل وليس به مسكة أى قوة (إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات) الكريمة (وأدار

هذه الآيات وأدار

نظم على عجائب خلق الله في الارض
 الحكيم لا يستغنى عن صانع
 يدبره وفاعل بحكمه وقدره
 بسل تكاد فطرته للنفس
 تشهد بكمه بغيره وتحت
 تخضيره ومصرفه يختص
 تدبيره ولذلك قال الله تعالى
 افي الله شك فاطر السموات
 والارض ولهذا بعث الانبياء
 صلوات الله عليهم اجمعين
 الخلق الى التوحيد يقولوا
 لا اله الا الله وما أمروا أن
 يقولوا الا الله والاعمال له فان
 ذلك كان مجبولا في فطرة
 عقولهم من مبدأ نشروهم
 وفي عنفوان شبابهم ولذلك
 قال الله عز وجل ولئن
 سألتهم من خلق السموات
 والارض ليقولن الله وقال
 تعالى فاقم وجهك للدين
 الحنيف صراط الله الذي فطر
 الناس عليها لا تبديل لخلق
 الله ذلك الدين القيم فاذا في
 فطرة الانسان وشواهد
 القرآن ما يغني عن إقامة
 البرهان ولكن على سبيل
 الاستظهار والاستدعاء
 بالعلماء والنظار نقول لمن
 بدية العقول أن الحوادث
 لا يستغنى في حدوثه عن
 سبب محدثه والاعمال حادث
 فاذا لا يستغنى في حدوثه
 عن سببها فاقولنا ان الحوادث
 لا يستغنى في حدوثه عن
 سبب غلي فإن كل حادث
 مختص بوقت يجوز في العقل
 تقدير تقدمه وتأخره
 فاختصاصه بوقت حدوثه

نظم على عجائب خلق الله في السموات
 الحكيم لا يستغنى عن صانع
 يدبره وفاعل بحكمه وقدره
 بسل تكاد فطرته للنفس
 تشهد بكمه بغيره وتحت
 تخضيره ومصرفه يختص
 تدبيره ولذلك قال الله تعالى
 افي الله شك فاطر السموات
 والارض ولهذا بعث الانبياء
 صلوات الله عليهم اجمعين
 الخلق الى التوحيد يقولوا
 لا اله الا الله وما أمروا أن
 يقولوا الا الله والاعمال له فان
 ذلك كان مجبولا في فطرة
 عقولهم من مبدأ نشروهم
 وفي عنفوان شبابهم ولذلك
 قال الله عز وجل ولئن
 سألتهم من خلق السموات
 والارض ليقولن الله وقال
 تعالى فاقم وجهك للدين
 الحنيف صراط الله الذي فطر
 الناس عليها لا تبديل لخلق
 الله ذلك الدين القيم فاذا في
 فطرة الانسان وشواهد
 القرآن ما يغني عن إقامة
 البرهان ولكن على سبيل
 الاستظهار والاستدعاء
 بالعلماء والنظار نقول لمن
 بدية العقول أن الحوادث
 لا يستغنى في حدوثه عن
 سبب محدثه والاعمال حادث
 فاذا لا يستغنى في حدوثه
 عن سببها فاقولنا ان الحوادث
 لا يستغنى في حدوثه عن
 سبب غلي فإن كل حادث
 مختص بوقت يجوز في العقل
 تقدير تقدمه وتأخره
 فاختصاصه بوقت حدوثه

ما قبله وما بعده يشترط بالضرورة الى التخصيص وأما قولنا العالم حادث

الجسم انحصر من الجوهر اصلا لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في الطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف والمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كثيره لا تبين التهمة الأولى بحدوث الأجسام العبرية من الجوهر وفيه من ذلك حدوث الاعراض فانه اذا ثبت حدوث الأجسام ثبت حدوث الاعراض لا يتحقق الا لا يتحقق الا الأجسام (فبرهانه ان أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون) فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدعى و يقال شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر وقيل كونان في آئين في مكانين كان السكون كونان في أن في مكان واحد والحركة في الكمال انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالتنو والذبول ولا تكون الا للجسم وفي الكيف كسفن الماء أو تبرد وتسمى حركة اسفله وحركة الارتفاع من جسم الى آخر وتسمى نقله وحركة الوضع هي المستدرة التنقل بين الجسم من محل لا شغل فان المتحرك بالاحتمال المستدرة انما تبدل نسبة أجزائه الى أجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه والحركة العرضية ما يكون عرضها للجسم بواسطة عرضها لا شغل بالحقيقة كالمسكنة السفينة والحركة الذاتية ما يكون عرضها لغير الجسم نفسه والحركة القسرية ما يكون مبدأها بسبب ميل مستفاد من خارج كبحر مرمى الى فوق والحركة الإرادية ما لا يكون مبدأها بسبب آخر خارج مقارن للشعور والإرادة كحركة الحيوان بإرادته والحركة الطبيعية ما لا يحصل بسبب أمر خارج وليس يشعور وإرادة كحركة الحجر الى السفل والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكونا فالوصف بهذا لا يكون متحركا ولا ساكنا (وهما حادثان وما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعوى جمع دعوى وهو قول يطلب به الانسان اثبات حق (الأول ان الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه ظاهرة) مدركة بالبداهة والاضطرار فلا تحتاج الى تأمل واكتساف فان من عقل جسمالسا ساكنا ولا متحركا كان بمنزلة الجهل (ربا) أي ساكنا طريق الجهالة (ومن نهج العقل) أي طريقه (ناكبا) أي معروضا هذا السباق للمصنف مأخوذ من سابق شفه امام الحرمين في الرسالة الغمامية الدعوى (الثانية قولنا انهم حادثان) وقد استدل عليها المصنف بطريقين أشار الى الأول منهما بقوله (يدل على ذلك تعاقبهما) أي كون كل واحد منهما يعقب الآخر أي يتخلل في عمله عندذهابه (ووجود البعض منهما دون البعض) وقضاؤهما أي ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أي التعاقب والانتفاء (مشاهد في جميع الاجسام وما يشاهد) من الاجسام الاسا ساكنا أو متحركا (فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلا فالعقل قاض بجواز الحركة فيها زلزلة مثلا وكذا قاض علمه بقاها هيا أروضة أو نخاسا أو وحدا (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطائر ينهما حادث بطرياقه والسابق حادث لعدمه) أي نحو زمام كمن الحركة والعقل يعبر عن عرض الحوادث على مجملها ويحصل الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله (لانه) أي السابق من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه لاحتمال عدمه) ونحو زطر بيان الضد على محل هو نحو زطر بعدمه على ضد الذي كان بذلك المحل أولا ضرورة ان الضد من جنس عقلا اجتماعهما محتمل فالنحو زمام كوز باعتبار النظر الى الضد الطائر نحو زطر بيان والنظر الى ضده هو نحو زطر بعدمه على هذا الضد قال أبي شريف في شرح المسامرة الأولى ان نحو زطر بيان يستلزم نحو زطر بعدمه لانه هو (على ما بين في برهانه) في الأصل الثالث في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس وان وجوده مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها الدعوى (الثالثة) وهي (قولنا ما لا يتخلو عن الحوادث فهو محدث وبرهانه) انه (لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أي حركتها اليومية (ولو لم تنقص تلك يجعلها) أي لا أول لها من الحوادث (لا تنهى التوبة الى وجود الحوادث

الحاضر في الحال) لان الحركة البوصية المعينة مشروطة بوجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك (ولهذا جاز) (واقضاه مالا نهاية) (ووقع في نسخ السائرة مالا أوله بدل مالا نهاية له) (بحال) لان اذا انحلت الحوادث الحاضرة انقضت الماقبله فلا يستلزمه جرائع الترتيب ثم تنفض الى نهاية ودخول مالا نهاية له من الحوادث في الوجود بحال وان لم يكن علم افضالنا الى نهاية لكان لتلك الحوادث أول وهو خلاف القروض ثم شرع في الرد على الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لا أول لها فقال (ولانه لو كان لكان دورا لانهاية له لكان لا ينقضه عدد هاهنا أن يكون شفعاو وتراجيعا) أي يزول وفردا (أولا شفعاو ولا تزول) (بحال) أن يكون شفعاو وتراجيعا ولا شفعاو ولا تزول فان ذلك جمع بين النفي والاثبات) وهما ضدان (اذ في اثبات أحد هما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر) (بحال) أن يكون شفعاو) فقط (لان الشفع يكون تراجيعا زيادة واحد) أي اذا ضم على العدد المشاوع آخره ليعتبر ذلك تراجيعا (فكيف يعوز مالا نهاية له واحد) وفي نسخة يعوزها واحد (مع انه لا نهاية لاعدادها فالحاصل من هذا ان العالم لا يتخلو من الحوادث فهو اذ حادث) أي حصل بما نرو أول ان وجود الحادث الحاضر بحال لانه لازم للحال وهو وجود حوادث لا أول لها لكن الحادث الحاضر ثابت ضروري فاثبت في مزمومه وهو وجود حوادث لا أول لها فلا تنقضه وجود حوادث لا أول لها اتفق مزمومه وهو كون ما يتخلو من الحوادث قدما فثبت بقضه وهو ما يتخلو عن الحوادث حادث (واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى الحديث) أي الموجد (من المدرجات بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو الله سبحانه المقصود بالاسم الذي هو الله فانه اسم لذات الواجب الوجود المستصحب لجميع صفات الكمال الذي يستند اليه ايجاد كل موجود وقال امام الحرمين شيخ المنصف في علم الادلة حدوث الجوهر بني على اصول منها اثبات الاعراض ومنها اثبات حدوثها ومنها استعماله يعبري الجوهر منها ومنها اثبات استحقاق حوادث لا أول لها ومنها ان ما يسبق الحوادث حادث ثم بين ذلك في اصول الى أن قال وأما ايضاح استعماله حوادث لا أول لها فالحليل على ذلك ان دورات الافلاك تتعاقب وتقع كل دورة على اثر انقضاء التي قبلها فلو انقضت قبل الدورة التي نحن فيها دورات لانهاية لاعدادها ولانهاية لآجالها لكان ذلك مؤذنا بانتهاء مالا نهاية لها اذ مالا يحصره عدد ولا ينضب عدد لا يتقرر في العقول انقضائه ولا يتحقق في الالهام انتهائه فلما انقضت الدورات التي قبل الدورة الناقصة دل ذلك على نهاية اعدادها واذا تنهت انتهت الى أول ويتردها القليل في جملة المتعاقبات كالاولاد والوالدين والبنين والزرع ونحوها فاذا تمت هذه المقدمات ترتب عليها استعماله خلو الجواهر من الحوادث المستندة الى أول ومالا يتخلو عن الحوادث لا يسبقها ومالا يسبق الحوادث حادث على اضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار اه وقال شارحه شرف الدين بن التماسي اعلم أن هذه الحجة الزامة لانهية فاما لا يمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبا ابتداء فانه تقرر في نعم الحان فانه يمكن أن تقطع منه عشر دورات مثلاً فطبق ما بين المثلين ويترده القليل الى آخره ولانقول ان علمه تعالى يتناقض بمالا نهاية له وكذلك ارادته وتدرجه ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والارادة مع ان متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض وكذلك تضعيف الآله والعشرات والمئين والاولف كل مرتبة. نهيا لانتهايه مع تطرق الزيادة والنقصان والاقول والاكثر واما قوله فاذا ثبتت هذه المقدمات الخ فواضع الاله برده عليه انه ادعى حدوث العالم وفسر العالم بكل موجود سوى الله تعالى واستدل على حدوث الجوهر والاعراض ولاتم دعواه عالم بين النقصان العالم فيها فان الخصم يدعي وجود جواهر عقلية ممكنة في نفسها واجبه بغيرها يسببها عقولا ونفوسا ملكية وشبهها وسائط معدلات ولم يعم دليلا على ابطالها والجواب من وجهين أحدهما أن القائل قائلان أحدهما يقول بالاجاب

الحاضر في الحال وانقضاء مالا نهاية له بحال ولا ينلو كان لكان دورا لانهاية لها لكان لا ينقضه عددها عن أن تكون شفعاو أو تراجيعا ولا شفعاو ولا تزول وبحال أن تكون شفعاو وتراجيعا جيبا ولا شفعاو ولا تزول فان ذلك جمع بين النفي والاثبات اذ في اثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر) (بحال) أن يكون شفعاو لان الشفع يعسر وتراجيعا زيادة واحد وكيف يعوز مالا نهاية له واحد وبحال أن يكون تراجيعا ليعبري بصير شفعاو واحد فكيف يعوزها واحد انه لانهاية لاعدادها وبحال أن يكون لا شفعاو ولا تزول انه نهاية فحصل من هذا أن العالم لا يتخلو عن الحوادث وما يتخلو من الحوادث فهو اذ حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى الحديث من الممكن بالضرورة

الذات ونعم الأجسام واثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف والاخر يقول بحدوث الاجسام
ونفي الاسباب الذاتية وفي الوسائط وهم الموحدون وقد أقام الدليل على حدوث الاجسام بالاجزاء فزعم
نفي الاسباب الذاتية والوسائط المذكورة اذ لا قائل بالفصل الثاني ان تلك العقول والنفوس المجردة
لا تخلو اما أن تكون متناهية أو غير متناهية فان كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات
مالانهاية له وقد أبطلناه وفي ضمنه اثبات علل ومساومات لا تنتهي وهم يأبونه وان كانت متناهية
محصورة في عدد لزم افتقار ذلك الى تخصص والمخصص لا يتصلوا ما أن يكون موجبا بالذات أو قاعلا
بالاختيار والواجب بالذات لا يخص مثلا على مثل ونسبته الى ما زاد على ذلك العدد والى مادونه نسبة
واحدة وان يخص ذلك بايجاده واستباره فكل واقع حادث اذ القاعل المختار لا بد أن يقصد الى ايجاد
فعله والمقصود الى ايجاد الموجود بحال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصع القصد الى ايجاده فيكون
حادثا الى هنا كلام ابن التلساني ثم قال امام الحرمين اذا ثبتت الحوادث فهي جائرة الوجود لا يجوز
تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرارها بالعدم بدلا من الوجود فاذا انحصت بالوجود الممكن افقرت
الى تخصص ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتيها للاختيار لها وهي موجبة آثارها عند
ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع فان كانت الطبيعة قدعة لزم قدم آثارها وقد وضع حدوث العالم
وان كانت حادثه افقرت الى محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها وينسق هذا الكلام الى
اثبات حوادث الأول لها وقد تبين بطلان ذلك فوضع ان يخص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار
والاقتدار اه قال ابن التلساني هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور الأول احتياج العالم الى محدث
ومتخصص والثاني تقسيم المقضى الى ثلاثة فاعل بالاختيار وموجب بالذات ومقتض بالطبع والثالث
ابطال العلة والطبيعة ليعين انه فاعل مختار أما الأول فاحض عليه بان وجود العالم في الوقت المعين
مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يقتصر الى تخصص لامتناع
ترجح الممكن بنفسه لان كل ما ليس له الترخ من نفسه فترجمه من غيره الثاني وهو تقسيم المقضى
الى ثلاثة أمور فلان كل مقتض لا تخلو اما أن يصع منه الامتناع من الفعل أولا فان صاع فهو الفاعل
المختار وان لم يصع فلا يتخلو اما أن يتوقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع أولا فان توقف فهو الطبيعة
وان لم يتوقف فهو العلة وأما الثالث وهو ابطال كون المقضى لتخصص العالم علة فلان العلة لا تخلو
اما أن تكون قدعة أو حادثه فان كانت قدعة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه
وان كانت حادثه لزم الدور أو التسلسل وأما ابطال كون المقضى له طبيعة فلانها لا تخلو ايضا اما أن
تكون قدعة أو حادثه فان كانت حادثه لزم الدور أو التسلسل وهما محالان وان كانت قدعة فلا تخلو
اما أن يكون معها مانع في الازل أولا فان كان معها مانع في الازل وجب أن يكون قدما واذا كان
قدما استحال عليه العدم فوجب أن لا يوجد مقتضاها وقد وجد هذا خلف وان لم يكن معها مانع
في الازل لوجب حصول مقتضاها أولا فيلزم قدم العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه اه وقال شيخنا شيخنا
أو الحسن الطولوني في املانه على البخاري اعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والقرن
بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لقائه وما سواه ممكن الوجود فآلته تعالى موجود واجب
الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى يقال حدوث هذا العالم فانه موجود وله صفات
ثابتة مشاهدة وانه مختصر في جواهر واعراض فلو قال القائل ما الدليل على حدوثه تعالى مشاهدة
تقديره فان كل متغير حادث وتغيره من حركة الى سكون ومن سكون الى حركة مشاهد لسكن أحد ويلزم
الحادث حادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين راجعا
على مساويه بلا سبب وهو محال فدل على أن الذي رجع جانب الوجود بعد العلم أحدث هذا العالم

هو الله سبحانه وتعالى ويستقبل أن يكون الحادث وهو الذي يمكن الوجود موجودا ويكون الذي أوجده
 بعد أن لم يكن شيئا ليس بوجود بل هو موجود واجب الوجود اه وقال السبكي في شرح عقيدة ابن
 الحاجب اعل أن حكم الجواهر والاعراض كلها الحدوث فإذا العالم كله حادث وعلى هذا إجماع
 المسلمين بل كل المثل ومن خالف في ذلك فهو كافر مخالفة الإجماع القطعي وهذا المطلب مما يكفي السمع
 لعدم قوته عليه حصول العلم بوجود الصانع بإمكان العالم وامكانه ضروري ثم أقام البرهان على
 حدوث الجوهر وإن الجوهر لا يتخلو عن عرض والعرض حادث فالجوهر لا يتخلو عن الحادث ومالا
 يتخلو عن الحادث لا يسبقه اذ لا يسبقه خلا عنه ومالا يسبق الحادث حادث فالجوهر حادث قال وهو
 أشهر حجج أهل النظر العقلي قال وقد يقال على وجهه أحص وأتم وهو أن كل ماسوي الواجب
 يمكن وكل يمكن حادث فالعالم حادث أما المقدمة الاولى فظاهرة وأما الثانية فلأن الممكن يحتاج في
 وجوده الى موجد والموجد لا يمكن أن يوجد حال وجوده والا لكان إيجادا للهوسد وهو محال
 فيلزم أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقا بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب قال وأما
 أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
 الله ولا شيء قبله وفي طريق ولا شيء غيره وفي طريق ولا شيء معه وقد ثبت الإجماع بل إجماع الكتب
 السماوية كلها كما نقله الفخر في شرح صيون الحكمة وجعل العمدة في هذه المسئلة الإجماع قالوا أما
 طريق الصوفي فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه مشبرا الى ما يخصه من وجود كل شيء له
 اعتباران اعتبار من حيث صورة ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الاولى صورة عينية
 والثانية صورة حيلة واعتبر نفسك فانك تجد الانوار التي تبدو عنك لها صورتان صورتها العلية
 من حيث انها في ذنك وصورتها العينية وهو ما يدعك مطابقا لعلك فالاشياء اما من حيث صورتها
 العينية خلاصة فعلها وذلك هو وجودنا الذي يدرك منه وفيه عيننا وهذا يحده كل مدرك عاقل من نفسه
 والعالم كله مثالي ولا تفاوت فيه وقد ارفع النزاع في ذلك قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
 تفاوت وقال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وقال عليه السلام اللهم وبيد
 كل شيء انا شهيد ان العباد كلهم اخوة وأما من حيث صورتها العلية أعني علم الله بها فذلك غيب
 عنا والله أعلم بغيبه فهذا ما نبيه عليه الصوفي وغايته الرجوع الى العجز الذي هو كمال الادراك والتسليم
 لما في علم الله من حيث علم الله ومن فهم هذا التنبيه فهم المسئلة الصعبة التي أشار اليها الشيخ ابن
 حصاة الله في أول التنوير اه (تنبيه) جعل الوجود صفة تظاهر على القول بأنه زائد على الذات وهو
 الذي عليه الفخر والجوهر واما على القول بأنه عين الذات مطلقا كما عليه الاشعري فجعله صفة للذات
 نظرا الى انهما يوصف بها في اللفظ فقال الذات الله موجودة وقال السبكي اختلطوا في أن وجود الشيء
 هل هو عين ذاته أو زائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن ثالثا ان كان واجبا فهو عين ذاته
 ورابعها لا صاحب الاموال انه صفة نفسية في الواجب ليس عينه ولا غيره ومذهب الى الحسن الاشعري
 انه عينه مطلقا اه وفي شرح جمع الجوامع والامع أن وجود الشيء في الخارج واجبا كان وهو الله
 أو ممكنا وهو المخلق عينه أي ليس زائدا عليه وقال كثير من المتكلمين غيره أي زائد عليه بان يقوم
 الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يخل منهما ذات وقال الحكماء
 انه عينه في الواجب غيره في الممكن فعلى الاصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج وانما يتحقق
 بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به ونذهب كثير من المسترسل الى انه شيء أي
 حقيقة متفردة (تهنئة) الموجودات أربعة أقسام موجود لا أول له ولا آخر له وهو مولانا جليل وعز
 وموجود له أول وآخر وهو ماسواه من عالم الدنيا وموجود له أول وليس له آخر وهو عالم الآخرة

وموجوده آخر وليس له أول وهو عدم العالم المتقطع بوجوده (الاصل الثاني) لما فرغ من ذكر الصفات النفسية التي هي الوجود من جهة الصفات العشرية وهو القسم الأول شرع في ذكر الصفات السلبية فأشار إلى أولها وهو القدم بقوله (العلم بان الباري تعالى قديم لم يزل) وأما بقية الصفات السالبة التي ذكرها المتأخرون ولا عني كتبهم وهي البقاء ومخالفتها للحوادث وقبائه بنفسه والوحداية فانها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والاشارة من غير ترتيب القدم هي صفة سلبية على الاصح أي ليست بمعنى موجود في نفسه كالعلم مثلا وانما هي عبارة عن سلب عدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الاقتراح للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى القدم في حقه تعالى وفي حق صفاته وبطلان القدم على معنى آخر وهو توالي الأزمنة على الشيء وان كان محدثا ومنسقه قوله تعالى حتى عاد كآمر حوث القدم وهذا المعنى محال في حقه سبحانه وتعالى لان وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ما هو حادث وهل يجوز أن ينلفظ القدم في حقه تعالى بنزاع معناه جوده ومن راعى كونه لم يروا من لان الالهة توفيقه ومنهم من أورد فيه نصا من السنة فعلى هذا يصح وقد أشيرنا الى ذلك في الفصل الأول فراجعه ودل عليه من القرآن قوله تعالى وما نحن بمسوقين (أزلي) نسبة الى الازل وهو القدم كإلى الصباح واذهب فهو حينئذ بمعنى القدم وقيل منسوب الى لم يزل قاله الزمخشري وتقدم البحث فيه في الفصل الأول (ليس لوجوده أول بل هو الأول قبل كل شيء وقيل كل ميت وحى) أي لم يسبق وجوده عدم يعني ان القدم في حقه تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستغنى قال المصنف في الاقتصاد ليس تحت لفظة القدم يعني في حق الله تعالى سوى اثبات موجود وفي عدم سابق فلا تطلق أن القدم معني زائد على ذات القديم فليزمل أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه وبسلسل الى غير نهاية اه وقال أبو منصور والتميمي اختلف التسكاهون فيما يجوز اطلاق وصف القدم عليه تعالى وفي معناه على أربعة مذاهب وكان شيخنا الأشعري يقول ان معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وتقدم بغيره كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الأزلية وقال ان القدم قديم لنفسه لا معنى يقوم به فلا تشكر وصف صفاته الأزلية بهذا الوصف كالم تشكر وصفه بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو الغساسق لقلانسى ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهو لاه يقولون انه تعالى قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة الحق ان الله لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في الازل بنفسه لان من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس لغيره وزعم الباكون من القدرية أن القديم هو الاله ونفوا صفاته الأزلية وقالوا لو كانت الصفات أزلية لساوتها في القدم ولو جبان تكون آلهة لان الاشتراك في القدم يوجب التماثل وقد بينا في أول الكتاب أن الاشتراك في القدم لا يوجب تماثلا كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلا اه وقال البيهقي اعلم أن الاشعريه اختلفوا في صفة القدم فنقل عن الشيخ انها من صفات المعاني وهو قول عبد الله بن سعيد وقيل من الصفات النفسية واليه رجع الشيخ والحق انها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية ولا المعنوية اذ السلب داخل في مفهومه اذ القدم هو عدم سببية عدم على الوجود وقد تقدم ذلك اه قال المصنف (وربما انه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لا يتقر أى احتياج (الى محدث) وبيانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا لو جوب انحصار كل موجود في القدم والحديث فهما اتفقا أحدهما تعين

● (الاصل الثاني) العلم بان الله تعالى قديم لم يزل أزلي ليس لوجوده أول بل هو أول كل شيء وقيل كل ميت وحى ورباه انه لو كان حادثا لم يكن قديما لا يتقر أى احتياج (الى محدث) وبيانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا لو جوب انحصار كل موجود في القدم والحديث فهما اتفقا أحدهما تعين

الآخر والحدث على الله عز وجل مستقبل لانه يستلزم له محدث لما تقدم في حدوث العالم ان كل حدث لابد له من محدث فنقل الكلام الى ذلك الحدث فان كان قديما فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة وان لم يكن قديما كان حديثا (واقترع محدثه الى محدثه يتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل) الى الى نهاية (لم يحصل) أي ان تسلسل هكذا ازم عدم حصول حدث منها أصلا لما سبق أن المحال وهو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وأيضا فان التسلسل يؤدي الى فراغ مالا نهاية له وذلك لا يعقل وان كان الامر ينتهي الى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضا لانه يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها فاذا كان الحدث يؤدي الى الدور أو التسلسل المحالين لزم أن يكون محالا (أو ينتهي الى محدث قدم هو الأول) وهو مسمى كلمة الجلالة (وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدئه) على غير مثال سابق قال ابن الهمام في المسألة وتلخيصه ابن أبي شريف في شرحه بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذي ذكر في استلزام حوادث لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على أي ترتيب معلول على علته فكل مرتبة من مراتبه على وجود ما يليها غير أن إيجاد كل لا لآخر الذي يليه بالاختيار كما بينه عليه قوله لم افترق الى محدث قال الشارح وهذا الاستدراك للفتية على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة وهو أن العلة توجب المعلول وذلك أي الطريق المذكور في حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير ترتيب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض ليكون كل منها على وجود ما يليه لكن حصول الحوادث ثابت من رتبة بالحس والتفعل فيجب أن ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك وقال امام الحرمين في الارشاد فان قبل اثبات موجد لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلانها فلما هذا زال من ظنه فان الأوقات بغيرها عن موجدات تقارن موجدات وكل موجود أضيف الى مقارنه موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك وتماثل الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يطارقه موجود آخر اذا لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افترق كل موجود الى وقت وقدرت الأوقات موجودة لا تقترب الى أوقات وذلك يجر الى جهالات لا ينقلها عاقل فالبارئ تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حدث له وهذا الذي ذكره امام الحرمين قد زاده وشوفا ابن التلساني في شرح الجمع لامام الحرمين فقال ما نصه فان قبل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة لانهاية لها لا يعقل استمرار وجود وبقاؤه الأزمان وأنت لا تقولون به قلنا الزمان يطلق باعتبار ثلاث وكلها متفقة بالنسبة الى البارئ تعالى الأول الاملاق العرفي وهو مرور الليل والايام وذلك تابع لحركات الافلاك وقد أثبتنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله ولا شيء معه الاثني ما اصطاح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد لمجدد توقيتا للمجهول بالعلوم وذلك يختلف بالنسبة الى السامع فتقول وله النبي صلى الله عليه وسلم عالم القيل فتجعله وقتا لمولده صلى الله عليه وسلم وزمانا له ان يعلم عام القيل ولا يعلم مولده صلى الله عليه وسلم وتقول عالم القيل مولد النبي صلى الله عليه وسلم فتوقته بمولده صلى الله عليه وسلم لمن يعلمه ولا يعلم عام القيل فهو أمر فرضي وذلك لا يتحقق في الأول أو لا يتحدد في الأول ويطلق في اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات الافلاك فلا يكون أزليا فبأي معنى فسر الزمان لا يكون أزليا اه ثم هذا الذي ذكره المنصف من الاستدلال على قدم البارئ تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذي اقتصرت عليه الجماهير من المتقدمين وزاد بعضهم فقال ودليل ثان وهو انه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء

واقترع محدثه الى محدث
وتسلسل ذلك الى الملائكة
وما تسلسل لم يفصل أو
ينتهي الى محدث قديم هو
الأول وذلك هو المطلوب
الذي سميناه صانع العالم
ومبدئه وبارئه ومحدثه
ومبدئه

بحال فليزمن قدمه وبقاؤه قاله ابن التلصاف واقتصر على هذا الدليل السبكي في شرح عقيدة ابن الحلاج
 وقرره بما نصه صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود فهو جوده من ذاته وكل ماهو موجود
 من ذاته فجميع محال وكل ما عدمه محال يمكن عدمه فما وكل ما لا يمكن عدمه فهو قدم صانع العالم
 قديم وبالجملة فالقدم من الوازم البينة لذات الواجب وثبوت مستلزم المستلزم مستلزم لثبوت اللازم
 اه وهذا كقولهم مساوي المساوي مساو وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى لم
 يلد ولم يولد وقال تعالى هو الأول وقال صلى الله عليه وسلم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس
 بعقبك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء الحديث أخرجه أبو
 داود والترمذي فلو لم يكن قدما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبله شيء وأما الصوفي فانه يقول
 كل قضيه بدعية فالوازم البينة بدعية وهذا لازم بين ثبوت الوجود الذاتي اذ كلما تصور القدم
 ووجود الواجب لزيم جزم العقل بوجودهما (تنبيه) قال شيخ مشايخنا في املائه اعلم أن القديم
 أحسن من الأول لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والأول ما لا ابتداء لوجوده وجودا كان أو
 عدميا فكل قديم أزلي ولا عكس ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستقبل أن يلحقه تغير أو زوال
 بخلاف الأول الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده (تكميل) قال ابن جماعة التقديم
 خمسة الأول بالهة كحركة الاصبع على الحاتم الثاني بالذات كالأصبع على الاثنين والثالث بالتصرف كأي
 بكر على عمر والرابع بالرتبة كالجنس على النوع والخامس بالمكان كالامام على المأموم (الاصل الثالث
 العلم بانه تعالى مع كونه أزليا) كونه (أبديا) أي (ليس لوجوده آخر) أي يستقبل أن يلحقه عدم
 وهذه الصفة هي الصفة الثانية من الصفات السلبية على الاصح المعبر عنها بالبقاء وهو عبارة عن
 سلب العدم الاذوق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود وان شئت قلت
 هو عبارة عن سلب الانقضاء للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء في حقه تعالى وحق صفاته
 ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهذا محال في حقه تعالى لما عرفت من
 استحالة تقسيم وجوده بالزمان وقال أبو منصور التميمي اختلف أصحابنا في معنى الباقي وحقيقته فمن
 قال منهم ان الباقي ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بانها باقية وقال
 انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل ولا يقال فيها انها باقية ولا قائمة هذا قول عبد الله بن سعيد
 وأبي العباس الغلاتسي ومن قال ان الباقي ماله بقاء ولم بشرط قيام البقاء به كإدخاله إلى أرواحنا
 الاشرى فانه يقول ان الصلوات الاولية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابنا في كيفية وصفها بالبقاء
 ففهم من قال كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاءه لنفسه وهذا اختيار أبي إسحق
 الاسفرايين ومنهم من قال بقاء الباقي بقاءه لنفسه ولصاغر صفاته الاولية وهذا اختيار أبي بكر محمد بن
 الحسن بن فوركاويه يقول اه ثم أشار المصنف الى دليله النقلي فقال (فهو الأول) وهو دليل كونه
 أزليا (والآخر) وهو دليل كونه أبديا (والظاهر والباطن) وهو في كتابه العزيز وبه جملته في الحديث
 الذي أخرجه أبو داود والترمذي كما تقدم وهذا هو دليل المحدث أيضا وأما الصوفي فدليله في الاولية
 كدليله في الاولية (لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه) وهذا القول مبني على المشهور ومن أن القديم
 أحسن من الأول كما تقدم بيانه قال شيخ مشايخنا فليست الاعدام أزلية قدمية حتى يرد ما قاله ابن
 التلصاف من أن الاعدام الاولية قدعة ولم يستقبل عدمها فيما لا يزال لاعدامها بالوجود ويمكن أن
 يجاب على تسليم الترادف بان ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام ثم شرع في ذكر الدليل العقلي
 فقال (وبرهانه انه لو اتعدم لكان لا يتخلوا ما أن يتعدم بنفسه) بان يكون اتعدامه أمرا لا قدرته (أو)
 يتعدم (بعدم بضاده) فيجتمع وجوده معه قال ابن أبي شريف وسكت عن التل والحلاف لانه

● (الاصل الثالث) ● العلم
 بانه تعالى مع كونه أزليا
 أبديا ليس لوجوده آخر فهو
 الأول والآخر والظاهر
 والباطن لان ما ثبت قدمه
 استحالة عدمه وبرهانه انه
 لو اتعدم لكان لا يتخلوا ما
 أن يتعدم بنفسه أو بعدم
 بضاده

لا يتوهم صلاحيتها الغلبة انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل (لانه لو جاز أن ينعدم شيء
 يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج
 طريان العدم الى سبب) وفرقه ابن الهمام وجه آخر فقال لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت
 اليه كل الموجودات ثبت عدم اعتقاد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون وجوده من نفسه أي
 اقتضت ذاته المقدسة اقتضاها لما إذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحالة أن تؤثر ذاته
 عدمها لان ما بالذات أي ما تقتضيه الذات اقتضاها تاما لا يتخلل عنها له وقد تقتصر العبارة عن ذلك
 فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه واليه أشوا من التلساني
 ومنهم من قال في برهان بقائه تعالى انه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جهة الممكنات التي يجوز عليها
 الوجود والعدم وكل يمكن لا يكون وجوده والحدوث تعالى الله عن ذلك ولزم الدور أو التسلسل فتبين
 ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب (وباطل) أيضا (أن ينعدم بعدم بضاد لان
 ذلك المعدم) أي الضد المقتضى نفيه اما قدیم أو أحدث لا يجوز الأول لانه (لو كان قديما لما تصور
 الوجود معه) أي لم ينتفاه وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع
 الاجتماع بين الشئين الذين تضاهيا به (وقد ظهر بالأصليين السابقين) الأول والثاني (وجوده) تعالى
 بنفسه (وقدمه) أولا (فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده) أي هذا محال للمهرمن أن التضاد
 يمنع الاجتماع (فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا) أي لا يجوز الثاني أيضا وهو كون الضد حادثا
 (إذا ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته للقديم (حتى يقطع) أي بحيث يقطع الحوادث
 (وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القدم في مضادته للحدث حتى يدفع) أي بحيث يدفع
 القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل) القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في
 قطع وجود ضده القديم ورفقه لان (الدفع أهون من القطع والقديم أقوى من الحادث) وفرقه
 البرهان ابن التلساني في شرح الجمع بأوسط من ذلك فقال عدم الشيء متى كان جائزا قديما يكون معدوما
 لا انتفاء ما يوجد أو لوجود ما ينفقه فلا يتوقف وجوده عليه فهو شرط في وجوده فلا وإنعدم لعدم
 ذلك لم يخل ذلك اما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون القديم مشروطا بشرط حادث لما فيه
 من تقدم الشرط على الشرط وان كان قديما فالقول في عدمه كالقول في عدم الشرط وتسلسل
 وان فرض عدمه لوجود ما ينفقه فلا يتخلو ذلك المعدم اما أن يعدم بذاته أو بإشارته واختياره فان أعدمه
 بذاته فلا يتخلو اما أن يعدم بطريق التضاد فان التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس انعدام الطارئ
 الحاصل لما فاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ أولا بطريق التضاد لاجاز أن يعدمه بطريق
 التضاد فان أعدمه لا بطريق التضاد فلا يتخلو اما أن يقوم به أولا فان قام به وهو مقتضى لعدمه لزم
 أن يجماع وجوده عدمه فانه من حيث كونه محالا يستدعي أن يكون حاصلا له وجودا ومن حيث
 كونه أمرا يستدعي أن يكون معدوما وان لم يبق به فثبتته اليه وإلى غيره نسبة واحدة فليس انعدامه
 بأولى من أعدامه بغيره وان أعدمه بإشارته واختياره فالأثر اختار لانه من فعل والعدم لا شيء ومن
 فعل لا شيء لم يفعل شيئا ولان المعدم له أيضا ما أن يكون نفسه أو غيره لا جاز أن يعدم نفسه ضرورة
 وجود الفاعل حال وجود فعله فصاعده وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على
 وحدانيته وقد قبل ان القلاء لم يتفقوا على مسئلة نظره في الالهة المسئلة وهو أن القديم لا يعدم
 (الاصل الرابع) العلم بأنه تعالى ليس بجهوهر بغير (بل) أي يختص بالكون في الحيز خلافا للقضايا
 وقوله بغير صفة كاشفة لا مختصة لان من شأن الجوهر الاختصاص بجزءه وجزء الجوهر عند المتكلمين
 هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (بل) تعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر

ولو جاز أن ينعدم شيء
 يتصور دوامه بنفسه
 لجاز أن يوجد شيء بنفسه
 فكذلك يحتاج
 طريان الوجود الى سبب
 فكذلك يحتاج طريان
 العدم الى سبب وباطل أن
 ينعدم بعدم بضاد لان ذلك
 المعدم لو كان قديما لتصور
 الوجود معه وقد ظهر
 بالأصليين السابقين وجوده
 وقدمه فكيف كان وجوده
 في القدم ومعه ضده فان كان
 الضد المعدم حادثا كان
 محالا إذا ليس الحادث في
 مضادته للقديم حتى يقطع
 وجوده بأولى من القديم
 في مضادته للحدث حتى
 يدفع وجوده بل الدفع
 أهون من القطع والقديم
 أقوى وأولى من الحادث
 (الاصل الرابع) العلم
 بأنه تعالى ليس بجهوهر
 بغير بل تعالى ويتقدس
 عن مناسبة الحيز وبرهانه
 أن كل جوهر

معتبر فهو مختص بجوهره ولا يتخلو من أن يكون ساكنا فيه) أى في ذلك الحيز (أو متحركا عنه) لانه لا يتنقل عن أحدهما (فلا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) لما عرفته فيم السابق فكان لا يتخلو عن الحوادث (ولا يتخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بعونه ثابت بما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحال كونه تعالى جوهر استحال لازم الجوهر على تعالى عن التغير ولوازمه كالجوهر وسبأني بين ذلك في أصل مستقل (ولو تصور جوهر متغير قدّم امكن بعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماء مسم جوهر اولم يرد به المتغير) أى قال لا كالجواهر في التغير ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مختلطا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى) لمثل ما سبأني في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لالفة ولا شرعا وفي الاخلاق اهم نقص تعالى الله أن يتعلق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدرا قال النسفي في شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرنا قائما الجوهر في اللفظة عبارة عن الاصل وسبى الجزء الذي لا يتجزأ جوهرنا لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهرنا ولان الجوهر هو المتغير الذي لا ينقسم ولا يتخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثا لمس ولفظ الجوهر لا ينشأ عن القائم بالذات لفة بل ينشأ عن الاصل وتحدد اللفظ بما لا ينشأ عنه لفة وأخرج ما ينشأ عنه لفة عن كونه حداه جهل فاحش اه وقال السبكي اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المتغير القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الوجود لا في موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الثاني والا لكان وجوده زائدا على ذاته فيكون ممكنا ضرورة لان المعنى من قوله لم الوجود لا في موضوع أى الذي اذا وجد كان لا في موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعا وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم في محله وأيضا فان ذلك التفسير للجوهر الذي هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصر فلا نزاع الا في الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقف ولم يرد في ذلك توفيق اه (الاصل الخالص العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهي الأجزاء التي لا تتجزأ (اذا) الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهرنا مخصوصا متغيرا) كايين في الاصل الذي قبله (بطل كونه جسما) أى ابطال كونه جوهرنا يستل بطل كونه جسما (لان كل جسم مختص بجوهر) هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلو عن) الا كوان مثل (الاتزان والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والقدار) وهذه لوازم توجد في الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحوادث) فان كلا منها ينشأ الى الوجوب الذاتي لاقتضاءها الاحتياج وقال السبكي لو كان تعالى جسما لكان مركبا وكل مركب لا يمكن مقتضى ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف متغير ولو كان مقتضى الكان ممكنا وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركبا فصفت الالهية العالم مثلا يتخلوا ما أن تقوم بكل خريفين تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد في متعدد وهو محال أو البعض دون البعض يلزم الاختصاص بالغير أو بالترجع من غير مرجع أو بالجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها ولا فليس الا الأجزاء المتلاصقة فاقدم لازم اه وقال النسفي في شرح العمدة الجسم اسم للمركب فن أطلقه وعني به المركب كالبهود وغلاة الرافض والحائلية فهو مختلط في الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدره واحدة وإرادة واحدة بجميع الأجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدره على حدة وإرادة

متغير فهو مختص بجوهره ولا يتخلو من أن يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه لانه لا يتنقل عن أحدهما فلا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان لما عرفته في السابق فكان لا يتخلو عن الحوادث (ولا يتخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بعونه ثابت بما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحال كونه تعالى جوهر استحال لازم الجوهر على تعالى عن التغير ولوازمه كالجوهر وسبأني بين ذلك في أصل مستقل (ولو تصور جوهر متغير قدّم امكن بعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماء مسم جوهر اولم يرد به المتغير) أى قال لا كالجواهر في التغير ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مختلطا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى) لمثل ما سبأني في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لالفة ولا شرعا وفي الاخلاق اهم نقص تعالى الله أن يتعلق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدرا قال النسفي في شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرنا قائما الجوهر في اللفظة عبارة عن الاصل وسبى الجزء الذي لا يتجزأ جوهرنا لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهرنا ولان الجوهر هو المتغير الذي لا ينقسم ولا يتخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثا لمس ولفظ الجوهر لا ينشأ عن القائم بالذات لفة بل ينشأ عن الاصل وتحدد اللفظ بما لا ينشأ عنه لفة وأخرج ما ينشأ عنه لفة عن كونه حداه جهل فاحش اه وقال السبكي اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المتغير القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الوجود لا في موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الثاني والا لكان وجوده زائدا على ذاته فيكون ممكنا ضرورة لان المعنى من قوله لم الوجود لا في موضوع أى الذي اذا وجد كان لا في موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعا وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم في محله وأيضا فان ذلك التفسير للجوهر الذي هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصر فلا نزاع الا في الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقف ولم يرد في ذلك توفيق اه (الاصل الخالص العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهي الأجزاء التي لا تتجزأ (اذا) الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهرنا مخصوصا متغيرا) كايين في الاصل الذي قبله (بطل كونه جسما) أى ابطال كونه جوهرنا يستل بطل كونه جسما (لان كل جسم مختص بجوهر) هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلو عن) الا كوان مثل (الاتزان والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والقدار) وهذه لوازم توجد في الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحوادث) فان كلا منها ينشأ الى الوجوب الذاتي لاقتضاءها الاحتياج وقال السبكي لو كان تعالى جسما لكان مركبا وكل مركب لا يمكن مقتضى ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف متغير ولو كان مقتضى الكان ممكنا وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركبا فصفت الالهية العالم مثلا يتخلوا ما أن تقوم بكل خريفين تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد في متعدد وهو محال أو البعض دون البعض يلزم الاختصاص بالغير أو بالترجع من غير مرجع أو بالجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها ولا فليس الا الأجزاء المتلاصقة فاقدم لازم اه وقال النسفي في شرح العمدة الجسم اسم للمركب فن أطلقه وعني به المركب كالبهود وغلاة الرافض والحائلية فهو مختلط في الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدره واحدة وإرادة واحدة بجميع الأجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدره على حدة وإرادة

على حدة فيكون كل جزء موصوفاً بصفات الكمال فيكون كل جزء الهافيلسد القول به كما فسد بالهين
فإن لم يكن موصوفاً بهذه الصفات فيكون موصوفاً بأضدادها من سمات الحدوث اذ كل قائم بالذات يجوز
قبوله للصفات وما لا يقوم به قائماً لا يقوم لقيام الضدية ولو كان موصوفاً بصفات نقصان لكان محدثاً
ولا تأخذ ذلك على أن العالم يجمع أجزائه محدث والاجسام من العالم فيكون محدثاً والام يجب أن
يكون قديماً أزلياً فيمنع أن يكون جسماً ضرورياً (ولو لم يكن أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن
تعتقد الألوهية للشمس والقمر) كما مثل فيه الصائفة (أو لنسئ آخر من أسام الاجسام) كما مثل فيه
الوثنية والسنية (فإن نحاس مقياس على تسميته تعالى جسمها من غير اعادة التأليف من الجواهر)
وقال لا كالاجسام يعني في لوازم الجسمية كقبض الكبرياء والخلافة حيث قالوا هو جسم بمعنى
موجود أو بمعنى انه قائم بنفسه (كان ذلك غلطاً في الاسم) لأن المعنى (مع الاصابة في نفي معنى الجسم)
وامتناع الحلال كل من الجسم والجواهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بجواز
الحلق المشتق مما ثبت سمها انصافه بمعناه وما يشعر بالجلال فلم يورم نقصان لم يرد توقيف كذا ذهب
اليه المعتزلة وأبو بكر الباقلاني لخطأ الاضلال لم يوجد في السمع ما يسوغ الاطلاق ولأن شرطه بعد السمع
أن لا يورم نقصاً فيكتفون حيث لا يسمع بدلالة العقل على انصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ ومن قال بالطلاق
الانفصال انتهى هي أوصاف دون الاسماء الجارية بحري الاعلام كل تنسيف في المقصد الاسمي والامام
الرازي فالشرط عنده كذلك فيما أجزؤه دون توقيف واسم الجسم يقتضي النقص من حيث اقتضائية
الافتقار إلى اجزائه التي يتركب منها وهو أعظم مقتضى الحدوث فن أطلقه عليه تعالى فهو خاص
بل تذكره الامام ركن الاسلام فيمن أطلق عليه اسم السبب والعلة وهو أظهر فإن الحلاقة اياهم غير
مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استغناءً عن رتبة روية وهو كفر اجساداً وبما ثبت
انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وانتفاء المزمع يستلزم انتفاء لازمه المساوي ولوازم
الجسمية هي الاضاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة
والعوارض النفسانية من اللذة والام والفرح والغم ونحوها ولأن هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم
لتركيب اللذاتي الوجوب الذاتي ولأن البعض منها تغيرات وانتقالات وهي على الباري تعالى محال وما
ورد في السكاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التسوية عن ظاهره على
ما سابق عليه ان شاء الله تعالى (الاصل السادس العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم) وهو وصف
كثرت لا تنحصر (أحوال في محل) والمراد بالحاول هنا الاستقرار ومنه جلول الجواهر او الجسم في
الحيز واستدله من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض يمحى في الجسم) وفي الاقتصاد للمصنف
هو ما يحتاج الى الجسم أو الجواهر في تقويمه أي في قيام ذواته وتحققها (وكل جسم فهو حادث ويكون
محدثه موجوداً قبله فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الازل وحده وما معه غيره
ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده) كما ثبت بالادلة السابقة أي فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة
وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء والله تعالى قبل كل شيء وموجده وقال النسفي في شرح
العمدة العرض يستحيل بقاءه لانه لو كان باقياً فاما أن يكون البقاء قائماً به وهو محال لان العرض لا يقوم
بالعرض باقياً التكميل والبقاء عرض لان العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده
ولم يوجد بخلاف اتصال السوداء بالونية لانها ليست رائدة على ذاته بل هي داخله في ماهيته أو قائماً بغيره
فيكون الباقي ذلك الغير لان العرض وما يستحيل بقاءه لا يكون قديماً لان القديم واجب الوجود ذاته
المسح فيكون مستحيل العدم اه وقال السبكي صانع العالم لا يحل في شيء لانه لو حل في شيء إما معرضاً أو
جوهراً أو ضرورة والجميع محال ضرورة افتقار الحال الدال عليه ولا شيء من المنقتر واجب الوجود وكل

ولو جاز أن يعتقد أن
صانع العالم جسم لجاز أن
يعتقد الألوهية للشمس
والقمر أو لنسئ آخر من
أقسام الاجسام فان نحاس
مقياس على تسميته تعالى
جسمها من غير اعادة التأليف
من الجواهر كان ذلك غلطاً
في الاسم مع الاصابة في نفي
معنى الجسم (الاصل
السادس) العلم بانه
تعالى ليس بعرض قائم
بجسم أو حال في محل لان
العرض ما يحل في الجسم
فكل جسم فهو حادث
لا محالة ويكون محدثه
موجوداً قبله فكيف
يكون حالاً في الجسم وقد
كان موجوداً في الازل
وحده وما معه غيره ثم
أحدث الاجسام والاعراض
بعده

حالة في مفترق فلاش من واجب الوجود بمقتضى وجوده المطلوب اه والثاني ما تضمنه قوله (ولانه تعالى عالم مهيكل) أي موصوف بالعلم والقدرة والارادة والخلق (كسابقا في بيانه) فيما بعد وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لاتصل (هذه الاوصاف) (الاولى) (جود) في بعض النسخ ووجد قائم بنفسه مستقل بذاته) وأشار إليه الوجه الثاني في شرح العمدة فقال ولان العرض يقتصر على الحمل يقوم به والمآل قيامه بذاته يستحيل منه الفعل اذ الفعل الحكم المتين لا يتأق الامن حتى قادر عليه * (تنبه) * قد علم من هذه الاصول وهي الرابع والخامس والسادس مخالفته تعالى العوالم وقبامه بنفسه وما الصفات الثلاثة والرابعة من الصفات السلبية فحيثما قلته تعالى العوالم معناه لاعتماله شئ منها مطلقا لا في الذات ولا في الصفات ولا في الاتصال وبرهانه ان لو ماثل شئ منها لكان حادثا متناهيا وذلك محال لمعرفته من وجوب قدمه وبقائه لان كل متين لا بد ان يجب لكل واحد منهما واجب الاخر ويستحيل عليه ما استحال عليه ويجوز عليه ما لم يل عليه وقد وجب للعوالم الحدوث فلو ماثلها لم تاعز وجل ووجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم لو كان كذلك لافترق الى محدث ولم الدور أو التسلسل والجلالة لوماتل تعالى شئ في الحوادث وجب له القدم لاوهيته والحدوث افرض مماثلته العوالم وذلك جاعل من متناقضين ضرورة واقاميه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب انتقاره الى شئ من الاشياء فلا يقتصر على الحمل ولا يخصص والمراد بالمثل هنا الذات كإلا جرح عليه الشيخ السنوسي لا الحيل الى الحمل في فيه الجسم كانه هو وان كان يطلق عليه أيضا والمراد بالخصص الفاعل فاذا القيام بنفسه هو عبارة عن الغنى المطلق فأمره ان غناه عن الحمل أي ذات يقوم افقواه لاحتياج الى ذات أخرى يقوم بها لكونه صفة لا لاحتياج الى الذات الا الصفات والصحة لا تصنف بصفات المعاني وهي القدرة والارادة والعلم الى آخرها ولا بالصفات المعنوية وهي كونه قادر او مراد او عالم الى آخرها فلا يكون تعالى صفة لان الواجب له نقض ما وجب الصفة لانه يجب انصافه بالماضي والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك اذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تسمى عنها ولزم أن تقبل الاخرى أخرى لا فرق بينهما في غيرانية وذلك التسلسل وهو محال وبرهانه غناه عن الخصص أي الفاعل هو انه لاحتياج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه فبين هذين الغنى المطلق لجل وعز وهو معني قيامه بنفسه * (تكميل) * الموجودات بالنسبة الى الحمل والخصص أقسام أو يبتسم غنى عن الحمل والخصص وهذه ذات غنى عن الحمل لكونه ذاتا ومن الخصص لكونه قديما سابقا وقسم غنى عن الخصص وهو جود في الحمل وهو صفاته تعالى غنية عن الخصص لكونه قديما ذاته وهو جود في الحمل لان الصفة لا تقوم بنفسها وقسم غنى عن الحمل بمقتضى الخصص وهي ذات الاجرام غنية عن الحمل لكونه ذاتا اوله ذات لاحتياج الى الحمل ومقتضى ان الخصص لكونه حادثا وتوالت حادث لايه من محدث وقدمه بمقتضى الحمل والخصص وهي الاعراض بمقتضى ان الحمل لكونه ابرار او اعراض لا يقوم بنفسه ومقتضى ان الخصص لكونه حادثا والحادث لايه من محدث (وقد تحصل من هذه الاصول) أي من أولها الى هنا (انه) تعالى (موجود) واجب الوجود قديم لا أول له بل ان آخره (فانهم فيه) مخالف العوالم (ليس) بجسم ولا جوهر ولا عرض) ولا ذات في شئ ولا يلحقه شئ (وان العالم كله) وهو غاسر في الله تعالى (جواهر واعراض واجسام) وذو كالجواهر يغني عن الاجسام لان الاجسام جواهر مؤلفة اياهم (فاذا لا يشبه شيا) من خلقه (ولا يشبهه شئ) من خلقه والشبهة تنقق من الطرفين اذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها (بل هو الخالق التوهم) لما ثبت ان الله سبحانه وتعالى لا يشبه شيا من خلقه أشار الى ما يجب به التفرقة بينه وبين خلقه بما يشبهه تعالى دون خلقه في ذلك انه قديم لا يشاء اذ هو مختص بعدم التوهم والسنة دون خلقه فانهم يتألمون والله تعالى حي لا يموت ولا صفة الجلالة لا تقتضي بحدود خلقه فانهم يعرفون من قال (ليس كنه شئ) أي ليس مثله شئ بنسبه ويواجه

ولانه عالم قلوبهم يدخلك
كاسياتي بانه وهنه
الاصناف تسخيل على
الاعراض بل لتعلق الا
اوجدفام بنفسه مستقل
بانه وقد تحصله هذه
الاصول انه موجود فام
بنفسه ليس بجوهر ولا
جسم ولا عرض وان العالم
كله جواهر واعراض
واقسام فاذا لاشبهه شياً
ولا يشبهه شيئ بل هو الخي
القوم التي ليس كماله شي

والمراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يهمل كذا على قصد المبالغة في تنبيه بطريق الكناية فانه اذا نفي عن يناسبه وسد مسده كان تنبيه أولى وقيل مثل محفته أى ليس كصفتها صفة والمخالفة بينه وبين سائر الأوقات لذاته المخصوصة تعالى لا لاسم رائد هذا مذهب الاشعرى وأول هذه الآية تنزيه وأخرها إثبات صدورهما ودعى الجسماء وعجزها ودعى المعطلة للنافع ليسع الصفات بوجدان تنزيه ليستغاد منه نفي التشبيه له تعالى مطلقا حتى في السمع والبصر الذين ذكرنا بعد وقال أبو منصور التميمي اعترض بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال ان هذه تقتضى اثبات مثل ونفي مثل عن ذلك المثل وهذا جهل منهم بكلام العرب في مخاطباتها مع انتقاضه في نفسه امام جهلهم بكلام العرب فلان العرب تزيد للمثل تارة في الكلام وتزيد للكاف أخرى مع الاستغناء عنها وذلك كقول القائل لصاحبه أعرفك كالمهين العاجز أى أعرفك ههنا عجزا وقال الشاعر وقبلي كمثل جذوع النخل يفتشاهم سيل منهم أو أدانهم بكذوع النخل فزاد المثل منه في الكلام وقال الآخر قصيروا كمثل عصفاً كقول * أراد مثل عصف فزاد الكاف وقد زيد العرب الكاف على الكاف كقول الشاعر وصاليك ككافوتنى * أراد ككافوتنى فزاد عليه ككافوتنى قوله ليس كمثل شئ الكاف فيه رائدة والمراد ليس مثله شئ ومعناه ليس شئ مثله وأما وجه مناقضة السؤال في نفسه فمن حيث ان السائل زعم ان مثلاً لتظاير له وإذا لم يكن كمثل تظاير بطل أن يكون مثله لان مثل الشئ يقتضى أن يكون المضاف اليه بالمثل مثلاً وذلك متناقض وإذا تناقض السؤال في نفسه لم يستحق جواباً (وإن يشبه) أى كيف يشبه (المخلوق خالقوه والمقدر مقدره والمصور مصوره والاحكام والاعراض كلها) أى ما سواه تعالى (من خلقه وصنعه) وأبداه (فاستحال القضاء عليها جماعته ومثاله) اعلم ان أهل ملة الاسلام قد أطلقوا جميعا القول بأن مانع العالم لا يشبه شيئاً من العالم وأنه ليس له شيعو لا مثل ولا ضد وأنه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل ثم اختلفوا بعد ذلك فيما بينهم فمنهم من اعتقد في التفصيل ما وافق اعتقاده في الجمله ولم ينقض أصول التوحيد على نفسه بشئ من فروعه وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأي الذين تشكروا بأصول الدين في التوحيد والنزوان ولم يخلطوا مذهبهم بشئ من البدع والضلالات المعروفة بالقدر والاراء والتصميم والتشبيه والرفض ونحو ذلك وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم في الفقهاء الحديث والاجتهاد في الفقه والاحكام كالإمام الشافعي وأبي حنيفة والارزاعي والثوري وفقهاء المذنبه جميعاً أئمة الحرم وأهل الظاهر وكل من يعتبر خلافة في الفقه وبه قال أئمة الصفاة المئنة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد الطقطان والحارث بن أسد الجاسي وعبد العزيز بن المكي والحسين بن الفضل الجبلي وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الاشعري ومن تبعهم من الموحدين الخوارج من التشبيه والتعطيل واليه ذهب أيضاً أئمة أهل التوفيق كابي سليمان الباراني وأحمد بن أبي الخواريزمى وسرى السقطي وأبراهيم بن أدهم والفضل ابن عياض والنجيد وروم والنووي والحارثي والخواص ومن جرى مجراهم دون من انتسب اليهم وهم يرون منهم من الخلوية وغيرهم وعلى ذلك خرج من سابق من أئمة المسلمين في الحديث كالزهري وشعبة وقتادة وابن عينة وعبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد ويحيى بن معين وعلي بن المدايني وأحمد ابن حنبل وإسحق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمي وجميع الحفاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين نقل قولهم في الجرح والتعديل والتغيير بين الصبح والسقم من الانبياء والآثار وكذلك الأئمة الذين أخذت منهم المقة والنحو والقرآن وأهمل القرآن كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه ولا تعطيل كعيسى بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والاصمعي وأبي زيد الانصاري وسيبويه والاضحى وأبي عبيدة وأبي عبد وابن الاعرابي والاجر والفراء والمفضل الضبي وأبي مالك وعثمان المازني وأحمد بن يحيى ثعلب وأبي شمر وابن السكيت وعلي بن حمزة الكسائي وأبراهيم الحارثي

وأبي يشبه المخلوق
خالقه وأئمة دور مقدره
والمصور مصوره والاحكام
والاعراض كالمهين خلقه
وصنعه فاستحال القضاء
عليها جماعته ومثاله

والمرء والقراء السبعة فيهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنور والقراء آ تسن أئمة
الذين فانهم كلهم متشبهون الى ما انتسب اليه أهل السنة والجماعة في التوحيد واثبات صفات الملح
بمعنوه وفي التشبيه عنه ومنهم من أصر على معبوده أوصافا تؤذيه الى القول بالتشبيه مع تزيه
منه في الظاهر كالشبهة والجسمة والحلولية على اختلاف مفاهيمهم في ذلك فأما الخارجون عن ملة
الاسلام ففرقان أحدهما دهرية يتكبرون الصانع فلا يكلمون في نفي التشبيه عنه وانما يكلمون في
اثباته والفرق الثاني محقرون بالصانع ولكنهم يختلفون فبعضهم يقول بآيات صانعين هما النور والنظرة
ومنهم من ينسب الأفعال والحوادث الى الطباع الاربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء
يختلفون فيه فبعضهم يقول انه لا يشبه شيئا من العالم ويفرط في نفي الصفات عن شئ يدخل في باب
التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفنهم المفرط في اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه
بينه وبين خلقه كالنور والذين زعموا انه معبودهم على صورة الانسان في الأعضاء والجوارح والحد
والنهاية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعهم على هذا القول جماعة من المنسبين الى الاسلام مع تزهم
من القول بالتشبيه في الظاهر شوقا من اظهار العظمة على عوارضهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام
ابن الحكم الرافضي والجواريية أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حنبلان النسقي والبيانية
أصحاب بيان بن سعدان التميمي والتناخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب
المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يشتر منها البدن فخذ كرها أصحاب المثل والفضل وجميعا أشربا
اليه كفاية (الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزلة الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته
المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي متبته الاشارة ومقصود
المقول بمرئكته من حيث حصوله فهي من ذوات الارضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو
حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشرق الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (أما فوق وأما أسفل) وهو
الفت (وأما عين أو شمال أوقدام أو خلف) وقد تضمن في تسمين باعتبار وسط كرة العالم ويحيط بها
كان الى نقطة مركز العالم ووسطه فوسل وما كان الى المحيط ويحيط به فهو جهة عارضة ولا يكاد يختلف
ومن ثم ادعى فيما لها جهات على الحقيقة حقيقة وطبعا كقوله في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها
وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أي سادته بأحداث الانسان ونحوه مما عشى على زحلي (اذ خلق له
طرفين أحد هما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا غدت اسم الفوق لما يلي
جهة الرأس) أي معنى الفوق لما حذى رأسه من جهة السماء (واسم الاسفل لما يلي جهة الارض) مما
يحاذي رجله (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحت)
الضادى لظهورها (وان كان في حقنا فوقا) أي معنى الفوق فيما عشى على أربع أو على يطنه بالنسبة
اليها مما يحاذي ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للانسان البدن واحدهما أقوى من
الآخر في الغالب غدت اسم العين للأقوى) أي العين مما يحاذي أقوى يديه غالباً (والشمال لما يقابله)
وانما عبادته بالغالب فان الناس من يساره أقوى من اليمين ولكنه نادى (وتسمى الجهة التي تلى اليمين
عندنا والآخرى شمالا وخلق له يمينين يصير من أحد هما ويغترك اليه غدت له اسم القدام) ويسمى
الامام أو ضاوه مما يحاذي جهة الصدر (الجهة التي) يصير منها (يتقدم بها بالحركة واسم الخلف)
وكذلك الرواء (لما يقابله فالجهات) على ما ذكر (حادثه يحدث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق
ولا تحت اذ لم يكن ثم حيزوا فل يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك باعتبار لا حقيقة لا تبدل
(ولو لم يخلق الانسان بهذا الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستورا كالكرة لم يكن لهذه
الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه الاذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا

أنته

وجهه (فكيف كان تعالى في الازل مختصا بجهة واحدة وهو تعالى كان موجودا في الازل ولم يكن شيء من الموجودات لان كل موجود سواء حادث (أو كلف صار بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق الانسان تحته ويتعالى عن أن يكون فوق ادعائى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته تعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل) فهذا طريق الاستدلال قال أبو منصور والتمحي وأما الحالة كونه في جهة فأن ذلك كماله كونه في مكان لان ذلك لو جوب حدوث كون ومكانة مخصوصة فيه وذلك دليل على حدوث ما قبل فيه فذلك أعلننا إطلاق اسم الجهة على الله تعالى اه وقد نبه المصنف على طريق نان في الاستدلال بقوله (ولان المعقول من كونه مختصا بجهة أنه مختص بجزء) هو كذا أي معنى من الاحياز وقد فسره بقوله (اختصاص الجواهر) واختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا أو جسمًا اذ الجزء مختص بالجواهر والجسم وقدم ترتيبه سبحانه فنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالجواهر الا بواسطة كونه حلا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر وأما ظهور بطلان الجوهرية والجسمية (فما يستحيل كونه مختصا بالجهة) وقال النسفي في شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها على تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في قاعدة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه فلا يختص بشيء منها لكان تخصيصه مختص وهذا من أمارات المحدث اه وقال السبكي صانع العالم لا يكون في جهة لانه لو كان في جهة لكان في مكان ضروري فانهما المكا - أو الاستئزاه ولو كان في مكان لكان متغيرا ولو كان متغيرا لكان مقترا الى غيره ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه واجب الوجود وهذا الخلف وأضافوا لكان في جهة فأن في كل الجهات وهو محال ونشنع وأما في البعض فلزم الاختصاص المستلزم للاقتدار الى المخصص الذاتي للوجوب اه (وان أراد بالجهة غير هذين المعنيين) مما ليس فيه حلول للجزء ولا جسمية (كان غلط في الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه أو يرجع ذلك المعنى الى ترتيبه سبحانه عملا يليق بجلاله فخطأ من أراد في مجرد التعبير عنه بالجهة لا يهاجمه عملا يليق ولعدم وروده في اللغة أو يرجع الى غيره فبذلك قوله صواعن الفضالة ثم نبه المصنف على طريق ثالث في الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذًا له) أي مقابلا (ولمحاذ الجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (أو أكبر منه) (وكذلك) مستحيل في حقه تعالى اذ هو (تقدر يوحج الى المقدور ويتعالى عنه الخالق الواحد المبر) جعل سبحانه وقال المصنف في الجاه العوالم أعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق على اثنين أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل يعني ان الأعلى من جانب رأس الأسفل وقد لا يهذأ المعنى فيقال الخلقة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والازل يستدعي جسمًا حتى ينسب الى جسم والثاني لاستدعيه فليعتقد المؤمن ان الازل غير مراد وأنه على الله تعالى محال فانه من لوازم الاجسام أولوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدى ترفع الى السماء وهي جهة العلو فاشار المصنف الى الجواب بقوله (فما روى الايدى عند السؤال) والادعاء (الى الجهة السماء فهو لانها قبله الدعاء) كان البيت قبل الصلاة مستقبل الصدر والوجه والعبادة الصلاة والتقصود للسماء منزعن الحوالم بابيت والسماء وقد أشار النسفي أيضا فقال روى الايدى والوجه عند الدعاء تعبد محض كالترجحه الى الكعبة في الصلاة فالسماء قبل الدعاء كالبيت قبل الصلاة (وفيه أيضا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال) والعتامة (والكبرياء) تنبها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلو فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء) وبذلك لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فروقة القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف في الاقتصاد سر الإشارة

بالدعاء إلى السماء على وجهه طول فراجعه فان قيل نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه اذ
لا عدم أشد تحقيقاً من نفي المذكور عن الجهات الست وهذا سؤال مجموع بمجودين بكتبت من
الكرامية وأنته على ابن فوراً قلت النفي عن الجهات الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدم ماله كان
لكان في جهة من الثاني لأنني ما يستحيل ان يكون في جهة منه الا ترى ان من نفي نفسه عن الجهات
الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه لأن نفسه ليست بجهة منه وأما قول المعتزلة القائمان بالثبات
يكون واحداً منهما ما بجهة صاحبه لا بجهة فالجواب عنه هذا على الاطلاق أم بشرطة ان يكون كل
واحد منهما محدوداً متناهياً الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن الباري تعالى يستحيل ان يكون محدوداً
متناهياً (تنبيه) هذا المعتقد لا يختلف فيه التحقيق سبي لا يحدث ولا نفيه ولا غيره ولا ينبغي قط في
الشرع على لسان نبي التصريح بلفظ الجهة فالحجة بحسب التفسير المتقدم منفية معنى ولفظاً وكيف لا
والحق يقول ليس كنهه شيء ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلاً عن مثل واحد وماتفه
القاضي عياض من ان المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد
منهم انه تعالى في جهة كذا تعالى الله عن ذلك لكن لما ثبت سمعاً قال الرحمن على العرش استوى وهو
القاهر فوق عباده يخافون رجهم من فوقه وستة حيث قال صلى الله عليه وسلم للسوداء ان الله قد شارب
نحو السماء فقال أعنيها فانهم مؤمنة الى غير ذلك من الظواهر وكان أصلهم ثبوت المعتقدان من السمع
فاعتقدوا ان هنالك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء المخلوقين وصفة أخرى تسمى بطوق أى
فوق عباده أى العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الغريبة بهذا صرح الامام أحمد بن
حنبل على ما نقل عن المقدس في رسالته الاعتقاد وأعلم ان المتطور الجسم انما له الالة المقدرة والعلماء
الجهة ولا عبرة بالقلدة الواقعة مع مظاهر القول الذين لم يفرقوا بين الحكم منه والمثالبه وسأيت علم البحث
فيه في الاصل الذي بلبه وأما الصوفي فيقول بحال ان يكون الباري في جهة تلك الجهة اما ان تكون
غيره أولاً فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما قدوة أو قدوة والجميع باطل فالله الله
عليه وسلم كان الله ولا شيء معه (تكميل) ذكر الامام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنبر الاسكندري
المالكي في محله المتفق في شرف المصطفى لما تكلم على الجهة وقررت فيها قال ولهذا أشاؤناك وجه
الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على نونس بن مقي فقال مالك انما نحن نونس بالتنبيه على
التنزيه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ونونس عليه السلام هبط الى قاموس البحر ونسبتهما مع
ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب
من نونس بن مقي وأفضل ولما تسمى عن ذلك ثم أخذ الامام ناصر الدين يدي ان الفضل بالمكان لان العرش
في الزوق الاعلى فهو أفضل من السفلى فالفضل بالمكان لا بالمكان هكذا نقله السبكي في رسالة الرد على
ابن زريق (الاصل الثامن العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء) هذا
الاصل معقود لإبانه تعالى غير مستقر على مكان كقوله مصرحاً في ترجمة أصول الركن الأول وبني
عليه هجاباً لجواب عن تساؤل القائمين بالجهة والمكان فان الكرامية يشبون جهة العالمين غير استقرار
على العرش والخشوية وهم المحسوسون مصرحون بالاستقرار على العرش وتعمكوا بظواهر منبهة على
الرجوع الى العرش استوى وحديث العيصيين يتلوه بنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجابى
هو كالتقدمة للأجوبة بالتفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوتَه يتوقف على دالة المجردة على
صدق المبلغ وانما ثبت هذه الالة بالعقل فلا تأني الشرع بما يكذب العقل وهو شاهد بطل الشرع
والعقل معاً اذ تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستند الى الذات المقدسة بان يطلق اسماء أو
صفاتها وهو مخالف للعقل ويسمى المثالبه لا يتخلو اما ان يترا أو ينقل آحاداً والاشهاد ان كان نصاً

﴿الاصل الثامن﴾ العلم
بانه تعالى مستو على عرشه
بالمعنى الذي أراد الله تعالى
بالاستواء

لا يستعمل التأويل قطعاً باقتراء ناهية أو سهوة أو غفلة وإن كان ظاهراً فظاهره غير مراد وإن كان متروكاً فلا يتصور وإن يكون نصلاً يستعمل التأويل بل لا بد وإن يكون ظاهراً واجبة فنقول بالاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراد منه ثم إن بقي بعد انتفاءه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعداً فليختاروا أن يدل قاطع على واحد منهما أو لا فإن دل على واحد وإن يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للتبطل عن العقائد أو لأخشيصة الخلاف في الأسماء والصفات الأولى مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستأتي أمثلة التنزيل عليهما أو أمثلة الاجابة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأنها مؤمن بأنه تعالى استوى على العرض مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمعاسة والمحاذاة لها القيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى بل يؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى (وهو الذي لا يناني وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال أيضاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وفي طه الرحمن على العرض استوى وفي الاعراف ولونس والرعد والسعدة والحديد ثم استوى على العرض وفي الفرقان ثم استوى على العرض الرحمن (وليس ذلك الاطر يق الفهر والاستيلاء) أي فهره على العرض واستيلاء وهذا جرى عليه بعض الخلف واقترع عليه المصنف هنا وهذا يعني كون المراد منه الاستيلاء فندد المتأخرين في أمر جازم الزيادة أي يجوز أن يكون مراد الآية ولا يشعرون كونه المراد خلافاً لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه اذ لا دليل على إرادته عينا فالواجب عينا ما ذكر من الاعلانه مع نفي التشبيه وإذا خيف على العامة لقصور افهامهم عسب فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وإن لا يقفوا تلك الوازم فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء صيانة لهم من المحذور فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة (كما قال الشاعر)

وهو البعث كما قال ابن عباد أو الأخطل كما قاله الجوهري في بشر من مهران

(قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهران)

كذا نفسه صاحب اسمعيل بن عباد في كلبه تخرج السيل ثم قال فإن قيل فهو مستول على كل شيء فما وجه اختصاصه بالعرض بالذكري قبل كاهورب كل شيء وقال الرب العظم فإن قيل فما معنى قولنا عرض الله إن لم يكن عليه قيل كما تقول يستأثقه وإن لم يكن فهو العرض في السماء تطوفه باللائكة كأن الكعبة في الأرض تطوف بها الناس إلى هنا كلام المصنف وهو وإن كان يعمل إلى رأي الاعتزال غير أنه وافق أهل السنة فيما قاله هنا ومثل ذلك أيضاً قول الشاعر

فلما علونا واستوينا علمهم * جعلناهم مرمى لنسروا طر

وقال الجاحظ في كلب التوحيد ما صدقناهم من أعجاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال إن قوله استوى استولى وهذا القول قد رده ابن تيمية للاحاطة في كلب العرض وقال إن الجاحظ رجل سوء معتزلي لا وثوق بنقله قال التقي السبكي وكلمة العرض من أقيم كنية ولما وقف عليه الشيخ أبو حسان مازال يابنه حتى مات بعد أن كان معظمه قال فيه استوى في سبع آيات بنفيل ومولى كانت بمعنى استولى لخاصة في موضع وهذا الذي قاله ليس بلازم فالجواز قد يعارض وحسنه أن لفظة استوى أعذب وأخصر وليس هو من الاطراد الذي يجبه بعض الأصوليين من علامة الحقيقة فإن ذلك الاطراد في جميع مواد الاستعمال والذي حصل هنا اطراد استعمالها في آيات ذان أحدهما من الاستحرام أن استوى وزنه الفعل فالسبب فيه أصلية واستولى وزنه استعمل فالسبب فيه زائدة ومعناه من الولاية فهم أماد نان متغايران في اللفظ والمعنى والاستيلاء قد يكون محققاً وقد يكون باطلاً والاستواء لا يكون الاتصاف والاستواء صفة المستوى في نفسه بالكمال والاعتدال والاستيلاء صفة متعدية إلى غيره فلا يصح أن يقال استولى

وهو الذي لا يناني وصف
الكبرياء ولا يتطرق إليه
سمات الحدوث والفناء
وهو الذي أريد بالاستواء
إلى السماء حيث قال في
القرآن ثم استوى إلى السماء
وهي دخان وليس ذلك
الاطر يق الفهر والاستيلاء
كما قال الشاعر
قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهران

حتى يقال على كذا وبمعنى ان يقال استوى ويتم الكلام فلا يقال استوى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم
الذي يقسم الاستواء بالاستلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهوم للتشبيه واللفظ قد يستعمل
مجازاً في معنى لفظ آخر بلا حفظ معه معنى آخر لفظ المجاز نوعه عنه باللفظ الحقيقي لا لفظ المجاز وقد
ريد المتكلم ان الاستواء من صفات الافعال كالاستواء المتخصص من كل وجهه ويكون السبب في لفظ
الاستواء عذوبتها واختصاصها دون ماذ كونه ولكن ماذ كونه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى
الاستواء وانظر قول الشاعر قد استوى بشر على العراق **هو** أي بالاستلاء لم تكن له هذه الطلادة والحسن
والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد الفائتين بالاستلاء ولفظ الاستلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى
فالاستواء في اللغة له معنيان أحدهما الاستلاء بحق وكما في قوله ثلاثة معان ولفظ الاستلاء لا يفيد إلا
معنى واحداً فإذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستلاء مراده المعاني الثلاثة وهو أمر يمكن في حقه
سجانه وتعالى فالتقدم على هذا التاويل لم يرتكب محذوراً ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه والمفوض
المنزلة لا يجوز على التفسير بذلك لاحتمال ان يكون المراد خلافه وقصور فهمنا عن وصف الحق سبحانه
وتعالى مع تزجيه عن صفات الاجسام قطعاً والمعنى الثاني للاستلاء في لغة الجاوس والقعود ومعناه
مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزّه عن ما من أخلق القعود وقال الله
لم يرد صفات الاجسام قال شيئاً لم تشهد له به اللغة فيكون باطلاً وهو كالقمر بالتقسيم المنكسر لا فيؤخذ
بأقراره ولا يفيد انكاره وأصل ان الله تعالى كمل الملك أولاً وأبداً والعرش وما تحته حادث فأي قوله
تعالى ثم استوى على العرش لحدوث العرش لا لحدوث الاستواء اه وقال البخاري في صحيحه في كتاب
التوحيد باب ولكن عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال الحافظ ابن حجر في شرحه ذكر قطعتين من
آيتين وتلفظ في ذكر الثانية تعقيب الاولى لرد من فهم من قوله في الحديث كان الله ولم يكن شيء قبله وكان
عرشه على السماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب بالحل وكذا قول من زعم من الغلاة ان العرش
هو الخالق الصانع فأردف بقوله رب العرش العظيم أشارت الى ان العرش مربوط بكل مربوط بخلق وختم
الباب بالحديث الذي فيه آية انما موسى أشد بقاء من قوائم العرش فان في اثبات القوائم للعرش دلالة على
انه جسم مركب بعضه اجزاء والجسم المؤلف يحدث مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والمفاتيح انفتحت
أقوال أهل التفسير على ان العرش هو السربر وأنه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبد لهم
بتعظيمه والموافاة به كل من خلق في الارض بيناً وأمره بآدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وفي الآيات
والاسماء والآثار دلالة على ما ذهبوا اليه ثم قال البخاري وقال أبو العالية استوى الى السماء ارتفع
وقال مجاهد استوى علا على العرش قال ابن بطال اختلفوا في الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستلاء
بالقهر والغلبة وقالت المجسمة معناه الاستقرار وقال بعض أهل السنة معناه ارتفاعه وبعضهم معناه علا
وبعضهم معناه الملك والقدر وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشيء وتخص لفظ العرش
لكونه أعظم الاشياء وقيل ان على بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أي فيما يتعلق بالعرش
لانه خلق الخلق شيئاً بعد شيء قال ابن بطال أما قول المعتزلة ففاسد لانه لم يزل فاهراً غالباً مستولياً وقوله
ثم استوى يقتضي اقتناع هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالباً فيه فاستولى عليه
بفهم من غالبهم وهذا منتف عن الله تعالى وقول المجسمة أيضاً فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام
ويزوم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولا في المخلوقات قال وأما تفسيره بعلافه ربيع
وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لانه تعالى وصف نفسه بالعلي وهي صفة من صفات الذات وأما من
فهمه بارتفاعه فغير لانه لم يصفه نفسه قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل
فمن قال معناه علا قال هي صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل وان الله فعل وفاعله استوى

على عرشه لأن ذلك قائم بذاته لا سقاة قيام الحوادث به اه مختصا قال الحافظ وقد أئزمن من فسر بالاستبداء
بجل ما أئزم هو به من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن دليزما صار غالبا بعد ان لم يكن والاتصال عن ذلك
لغير يقين بالتمسك بقوله تعالى وكان الله عليا لعلها فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك
وبقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل واستوى القمر امتلاء واستوى فلان
وفلان عما لا واستوى الى المكان اقبل واستوى القاشم قاعدا والناثم قائدا ويمكن ودبعض هذا المعاني
الى بعض وكذا ما تقدم عن ابن بطال وقد نقل أبو اسعيل الهروي في الغاروق بسنده الى داود بن علي بن
خلف قال كلصنداني عبد الله بن الاخرابي يعني مجدي زباد الفغوي فقال له وجل الرحمن على العرش
استوى فقال هو على العرش كما اشعر قال يا أبا عبد الله انما معناه استوى فقال اسكت لا يقال استوى
على الشيء الا ان يكون له مضاد ونقل البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين ان معناه ارتفع
وبغوه قال أبو عبيدة والفرع وغيرهما اه (واضطر أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل
الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم اذ حل ذلك الاتفاق على الاحاطة والعلم) قال أبو نصر القشيري
في التذكرة الشريفة قال قيل أليس الله يقول الرحمن على العرش استوى فعبا الاشد بظاهره قلنا
الله يقول أيضا وهو معكم أينما كنتم ويقول تعالى ألا أنه بكل شيء محيط فينبغي أيضا ان تأخذ بظاهره هذه
الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم بحرقابه بالذات في حالة واحدة والواحد
يستحيل ان يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شيء محيط احاطة
العلم قلنا وقوله تعالى على العرش استوى فهو وحفظا وابق اه (د) كذا (حل قوله صلى الله عليه وسلم
قال المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضا ان قلوب بني آدم كلها بين
أصبعين من أصابع الرحمن يقلها لكل قلب واحد بصره كيف شاء (على القدرة والقهر) بمجاز بعلاقة
ان اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر حسن ان اطلاق اليد وراودة القدرة والقهر قصدا
للمبالغة اذا لم يأت (و) كذا (حل قوله صلى الله عليه وسلم اجر الاوسدين انتهى في أرضه) أخرجه أبو
عبد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحو ان معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظه من قالوا
الجر الاسود فاقام يفاوض بالجرين (على التشریف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتشريف
والاستسلام تشریفه كما شرف المير وأكرمتم موضعها للتقبل دون السارق العادة فاستعير لفظ المير
للمعصية لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة
لتقبل المير والحاصل ان لفظ المير استعير للمعصية وأولاهد هما ثم أضيف اضافة تشریف
واكرام (لأنه) لولم على ظاهره لزم منه الحال فكذا الاستواء لولم على الاستقرار والتمكن لزم منه
الحال ويتأمل بعض الآيات والاختبار دون بعض على حكم التخي والتشبيه ليس في الشرط والمقصود من
هذه المعارضة انه يعرف ان الخصم يضطر الى التأويل فلتكن التأويل على وفق الاصول فان قيل هذا
يشعر بكونه مغلوبا مقهورا قبل الاستواء قيل انما يشعر بمخالفة ان لو كان العرش وجود قبل الخلق وكان
قدما والعرش مخلوق وكل ما خلف حصل مسفرا تحت خلقه فاولا خلقه ايا ما لم يحدث ولولا ابتداء ايا ما لم ياتي
وقص على العرش لانه اعظم المخلوقات فيماتل الدنيا واذا نص على الاعظم فقد اندرج تحت مادونه قال
ابن القشيري ولواشعر ما قلنا توهم غلبته لاشعر قوله وهو القاهر فوق عباده بذلك أضلحتي يقال كان
مقهورا قبل خلق العباد هيئات لم يكن للعباد وجود قبل خلقه اياهم بل لو كان الامر على ما توهمه
الجهلة من انه استواء بالذات لاشعر ذلك بالتشريف واعوجاج سابق على وقت الاستواء فان البارئ تعالى
كان موجودا قبل العرش ومن انصف علم ان قول من يقول العرش بالرب استوى امثل من قول من
يقول ان الرب العرش استوى قالوا بما وصفوا بالعلو وفوقية الرتبة والعلوية منه عن الكون في المكان

واضطر أهل الحق الى هذا
التأويل كما اضطر أهل
الباطل الى تأويل قوله
تعالى وهو معكم أينما كنتم
اذ حل ذلك بالاتفاق على
الاحاطة والعلم وجل قوله
صلى الله عليه وسلم قلب
المؤمن بين أصبعين من
أصابع الرحمن على القدرة
والقهر وجل قوله صلى الله
عليه وسلم اجر الاوسدين
انتهى في أرضه على التشریف
والاكرام لانه لولم على
ظاهره لزم منه الحال
فكذا الاستواء لولم
على الاستقرار والتمكن
لزم منه

وعن الحاذق ثم قال وقد نبغ تأنيق من الرعاع لولا استلزامهم للعوام بما يقرب من افهامهم ويتصرفون
أوامهم لاجل هذا المكتوب عن تلخيصه بذكرهم يقولون نحن نأخذ بالظاهر ونخبري الآيات
الموهمة تشبيها والاختيار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ولا يجوز أن تطرق التأويل إلى شيء من ذلك
ويعسكون بقول الله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهؤلاء الذي أرواحنا سيده أضر على الاسلام من
اليهود والنصارى والجوس وعبيدة الاوثان لان ضلالنا الكفار ظاهرة يختمها المسلمون وهؤلاء أو
الذين والعوام من طريق يغير به المستضعفون وأوحوا إلى أوليائهم بهذه البدع وأحاولوا في قلوبهم
وصف المعبود سبحانه بالأعضاء والجوارح والركوب والنزول والاتكامل والاستقاء والاستواء بالذات
والتردد في الجهات فمن أصنى إلى ظاهرهم يبادر بهم إلى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضاغ فباله السبل
وهو لا يدري اه ثم ذكر المصنف المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكن فقال هو
(كون المتمكن جسميا اما أنه أو كبر من أو أصغر وذلك محال وما يؤدي إلى المحال محال)
وتقصده انه تعالى لا يستقر على مكان أو ماضى مكانا لم يخل من أن يكون مثل المكان أو كبر من أو أصغر
منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل باشكال المكان حتى اذا كان المكان مربعا كان هو مربعا أو
كان مثلثا كان هو مثلثا وذلك محال وان كان كبر من المكان فبعضه على المكان ويشعر ذلك بأنه
متميز في كل شطوي على بعض وكان بحيث ينسب اليه المكان بأنه ربعه أو خمسة وان كان أصغر
من ذلك المكان بقدر لم يميز عن ذلك المكان الا بتعدد يوشق إلى المساحة والتقدير بركل ما يؤدي إلى
جواز التقدير على الباري تعالى فخير في نفسه كفر من معتقده وكل من جاز عليه التكون بذاته على محل
لم يميز عن ذلك المحل الا بكون وضع وصفه للباري بالكون وفي جاز عليه موازاة مكان أو ماضى جاز عليه
مباينته ومن جاز عليه المباينة والمماس لم يكن الا ناديا وهل علمنا حدوث العالم الا بجزا المماس والمباينة
على إخراجها وتمازى الجهة فلوهم كيف يتصور موجود لا في محل وهذه الكلمة تصدر عن بدع وغوائل
لا يعرف غورها وقعرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهيات طلب الكيفية حيث يستحيل محال
والذي يدهش شهبهم أن يقال لهم قبل أن يخلق العالم أو المكان هل كان موجودا أم لا في ضرورة
العقل أن يقول بلى فيسلمه لوصف قوله لا يعلم موجودا الا في مكان أحد أمرين اما أن يقول المكان
والعرض والعالم قديم واما أن يقول الرب تعالى يحدث وهذا ما لا الجهة والحشوية ليس القديم بالمحدث
يعبري كل ما ورد في الكتاب والسنة مما يظهره الجسمية في الشاهد كالاصبع والقدم واليد والعين فيجب
الاجماع بمصوب بالنتيجة فان كلا منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه
وتعالى أعلم به وقد يؤول كل من ذلك لاجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن رادوا ليعجز
بإرادته خصوصا على رأي أصحابنا يعني الماتريديه أنهم من التشبهات وحكم التشابه انقطاع جامع معرفة
المراد منه في هذه المدارك والالكان قد علم اه قال تليذه ابن أبي شريف وهذا بناء على القول بالوقت
في الآيات على قوله الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرم في الارشاد بمثل في الطريق
التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي رتبته رأوا بدين الله به
صدقا اتباع السلف فانهم درجوا على تولد التعرض لعابها وكأنه وجع إلى اختيار التفويض لتأخر
الرسالة ومال الشيخ عن الذين من عبد السلام إلى التأويل فقال في فتاويه طريقة التأويل بشرطها أثرها
إلى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسطا بين دقيق العدد فقال بنقل التأويل
اذا كان المعنى للذي أوتي به قريبا فهو ما من تقابل العرب وتوقفه اذا كان بعيدا وحري شينا
المصنف يعني ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة إلى الخلل في فهم العوام وبين أن تدعو الحاجة

كون المتمكن جسميا اما
للعرض اما أنه أو كبر من
أو أصغر وذلك محال وما
يؤدي إلى المحال فهو محال

في ذلك اه وقالوا امام الحرمين في كفاية المعتد اماما ورد من ظاهر الكتاب والسنة ما هو بهم
 بظاها تشبها فالسلف فيه طريقان احدهما الاعراض فبها عن الخوض فيها وتفويض علمها الى الله
 تعالى وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصلبة والهادب كثير من السلف وذلك مذهب من يقف
 على قوله وما يعلم تأويله الا الله ولا يستبد أن يكون الله تعالى سر في كنهه والصحيح ان الحر وفاء النقطه من
 هذا القيل و يعلم بالدليل شيئا ان ركانا اركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لان الله تعالى لا يورس
 البيان المتقاربه عن وقت الحاجة ولا يكتف كتمان والمعرفة الثانية الكلام فيها وفي تفسيرها بان ودها
 عن صفات الذات الى صفات الفعل فيحمل النزول على قرب الرحمة واليد على النعمة والاستواء على التفر
 والقدرة وقد قال صلى الله عليه وسلم كتابه بين ومن تأمل هذا الحق انتفى عن قلبه رية التشبه وقد
 قال تعالى الرحمن على العرش استوى وقالوا يكون من مجرى ثلاثة الاله وابعهم ولا تحية الا هو سادهم
 فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادهم الآن رد ذلك الى معنى الادوار والاحاطة لال معنى
 المكان والاستقرار والجملة والتعديد اه وقولوا امام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله الخ
 ومثله ما رعن ابن ابي شريف قد رده الامام القشيري في التذكرة الشريفة حيث قال وما قول الله عز وجل
 وما يعلم تأويله الا الله انما يريد به وقت قيام الساعة فان المشركون سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الساعة
 ايمان مرها ومضى وقوعها فالتشابه اشارة الى علم الغيب فليس يعلم عواقب الامور الا الله عز وجل ولهذا
 قال هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله أى هل ينظرون الا قيام الساعة وكيف يسوع لقاتل ان يقول
 في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لمخالف الى معرفته ولا يعلم تأويله الا الله اليس هذا من اعظم القدح في
 النبوت وان النبي صلى الله عليه وسلم ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى ودعا الخلق الى علم ما لا يعلم
 اليس الله يقول لسان عرب يمين فاذا صلى بغيرهم يجب أن يقولوا اكتب حيث قال لسان عرب يمين اذ لم
 يكن معلوماضهم والا فان هذا البيان واذا كان بلغة العرب فكيف يدعي انه مما لا تعلمه العرب بل كان
 ذلك الشئ عربيا فما قول في مقالنا اننا تكذيب الرب سبحانه ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو
 الناس الى عبادة الله تعالى فلو كان في كلامه وفيما يلقيه الى أمته شئ لا يعلم تأويله الا الله تعالى لكان
 القوم أن يقولوا اين لنا أن لا ندعو ناله وما الذي تقول فان الايمان بما لا يعلم أهله غير متأت ونسبة النبي
 صلى الله عليه وسلم الى أنه دعا الى موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتقبله مسلم فان الجهل بالصفات
 يؤدى الى الجهل بالموصوف والغرض أن يستبين من معه مسكة من العقل ان قول من يقول استواءه
 صفة ذاتية لا يعقل معناها والبصفة ذاتية لا يعقل معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها هو به ضمنية
 تكسيف وتشبه ودعا الى الجهل وقد وضع الحق لى عينين ولت شرى هذا الذي ينكر التأويل على طرود
 هذا لان تكفى كل شئ وفي كل بقاء مقنع بترك التأويل في صفات الله تعالى فان امتنع من التأويل أصلا
 فقد ابطال الشريعة والعالم اذ ما من آية وتوضيح الا يحتاج الى تأويل وتصرف في الكلام لان ثم أشياء لا بد
 من تأويل لها لان اختلاف بين العقلاء فيه الا المحدث الذين قصدوا التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدى الى
 ابطال ما هو عليه من التمسك بالشرع وان قال يجوز التأويل على الجملة الا فيما يتعلق بالله بصفاته فلا
 تأويل فيه فهذا يصير منه الى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم وما يتعلق بالله بالصانع وسفاته يجب
 التقاضي عنه وهذا لا رضى به مسلم واما الامران هؤلاء الذين عمنون عن التأويل يعتقدون حقيقة
 التشبه غير أنهم يدلسون ويقولون لا بد كالايدى وقدم لا كالاقدام واستواء بالذات لا كالتعقل فيما
 بينا فليقل الحق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم تجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض ان
 أوجرت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد والحم
 والعظم والصب والنج فان أخذت هذا الظاهر والتزمت بالاتزان بهذه الاعضاء فهو الكفر وان لم

عملك الاخذ بها فان الاخذ بالظاهر المستقدر كذا الظاهر وعلمت مقدس الرب تعالى بما هوهم الظاهر فكيف يكون اخذاً بالظاهر وان قال انخصم هذه الظواهر لا معنى لها أصلاً فهو حكم بانها ملغاة وما كان في انلاغها الساندة وهي هدر وهذا محال وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا يعرفون موارد الكلام ويظفرون المقاصد في تعاقب التاويل فذلك لثمة فهمه بالعربية ومن أعاط بطرق من العربية هات عليه مدوك الحقائق وقديل وما يل تأويله الا الله والرافضون في العلم فكأنه قال والرافضون في العلم أضايعلونه ويقولون آمنابه فان الاعيان بالشئ انما يتصور بعد العلم اما لا يعلم فالاعيان به غير متأت ولهذا قال ابن عباس انما من الرافضين في العلم اه قلت وهذا الذي ذهب اليه هو مختار شيخ جده ابن فورك واليه ذهب العز بن عبد السلام في رسالته منها رسالته التي ارسلها جواباً للملك الاشرف موسى وهي يطولها في طبقات ابن السبكي وهو بظاهره يخالف لمذهب السلف لقائلين بامرارها على ظواهرها وقد مررت في آخر الفصل الثاني شروط لتأويل واجع النظر اليها لتعلم انه كيف يجوز ولين يجوز حتى يجوز لند كرتص امام الحرمين في الرسالة النظامية في هذه المسئلة وهي آخر مؤلفاته على ما زعم ابن أبي شريف قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلفت مسائل العلماء في هذا الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتمز ذلك في أي الكتاب وما يصح من السنن وذهب أئمة السلف الى الانسكاف عن التأويل واجراء الظواهر على موارد ما تفرع عن معانيها الى الله عز وجل والذي رفضه رأوا يدين الله به عقيدة تابع لسلف الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة جفة ولو كان تأويل هذه الظواهر حتماً فلا شك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة وإذا انصرم عصر العصابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اه قال الحافظ وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالنوري والاوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم وكذا من اخذ عنهم من الأئمة فكيف لا يوثق بما تلقى عليه في الجاهل العوام فقد عُد في الكف عن التأويل والنقض فيه الشريعة اه قلت والى هذا مال المصنف في الجاهل العوام فقد عُد في الكف عن التأويل والنقض فيه باباود كرفيه ثلاثة أمثلة مثال في الفوقية ومثال في الاستواء ومثال في النزول وقال في أوّل كلبه المذكور ان الحق الصريح الذي لامرأه هو مذهب السلف أعني مذهب العصابة والتابعين وهو الحق عندنا ان كل من بلغه حديث من هذه الاخبار من عوام الخلق يجب عليه حصة أمو والتقديس والتصديق والاعتراف بالجز والسكون والكشف والامساك والتسليم لأهل المعرفة وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الثاني فراجعهم وقال الحافظ ابن حجر وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن يجوز على ظاهرها أحدهما من يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتفرع عن قولهم عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبهة صفات المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته وقولان لمن ثبت كونها صفة ولكن لا يجوز بها على ظاهرها أحد هما يقول لا تؤول شيئاً منها بل يقول الله أعلم بمراده والاخر يقول يقول بسلامة المعنى الاستواء الاستيلاء والد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجوز بها صفة أحدهما يجوز ان يكون صفة وظاهرها غير مرادو يجوز ان لا تكون صفة والاخر يقول لا تنحاض في شيء من هذا بل يجب الاعيان به لانه من التشابه الذي لا يدرك عنده اه وقال البكري في شرح الحاجة اختلف أهل السنة في انصاف الباري تعالى بهذه الصفات التي ظاهرها محال على ثلاثة أقوال الأول قول السلف انها هي صفات زائدة على السبع الله أعلم بحقائقها وهي أحد قولي الاشعري وهو قول مالك واليه يشير الامام أحد بقوله الآيات التشابهاً من خزائن مقفلة حلها تلاوتها الثاني كما هيمازان يدل بها على تلك الصفات الثمانية عقلاً ومعاوهد ذاقول الحذاق من الاشاعرة الثالث الوقت وهو اختيار صاحب الموافق والمقترح ثم أهل

آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام قتيلا وتقبل ثم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن
 رؤيا بحقيقة ولا خلاف عندنا انه تعالى روي عنه المقدسة والمعتبرة حكموا بامتناع رؤيته فقالوا في
 الخراس واختلفوا في رؤيته لقائه وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في
 الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة
 فتقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل ثم استدلل بالنقل أيضا على الجواز على انه يلزم من ثبوت
 الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلل بالعقل على الجواز فقال (لقله تعالى وجوه لومند)
 أي يوم القيامة (ناصرة) أي ذات نضرة وهي تهل الوجه ومهاو (ال) ومهاطرة (أي مستخرقة)
 مطالعة جاله بحيث تغفل عما سواه فتقدم المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام
 ورعاية الفاضلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر إلى ومها قال البكي وقهر بر هذا الدليل
 عند الأئمة أن النظر الموصل إلى ما معنى الرؤية أو هو ملزم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة
 فهو إما حقيقة أو مجاز عن الرؤية ككونه عبارة عن قلب الحديقة نحو المرقى طلبا لرؤيته وقد تعذر
 هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعبت الرؤية لكونها أقرب المجازات إلى الحقيقة ثم أشهر هذا
 المجاز بحيث التقى بالاستعمال الحقيق كما يشهد به العرف اه وقال النسق النظر المضاف إلى الوجه
 المقصد بكلمة التي لا يكون الا نظر العين وهذا بطل قول من قال من المعتزلة ان معنى الآية نعمة ربه
 منتظرة لان إلى واحد الآية كذا في تهذيب الأثر في إذ النار اذا أريد به الانتظار فانه لا يليق
 بالوجه ولا يتمسدى إلى كلفه تعالى فانتظرة ثم يرجع المرسلين أي منتظرة ولان جل النظر على
 الانتظار المقضى للتم في دار القرار سجع لما قبل الانتظار موت آخر اه ومن الدلائل على جواز الرؤية
 من الكتاب قوله تعالى كلا انهم من ربهم لومند لمجربون خمس الكفار بأجواب تحقير اهلهم واهلته
 فاعلم تكن المؤمنون بخلافهم لم التقير وبطل التخصيص وقال النسق تخصيص الجواب للكفار دليل
 على عدمه للإلزام اه وقال الربيع سمعت الشافعي يقول في هذه الآية علمنا بذلك أن قومنا غير مجربون
 ينظرون إليه لا ينامون في رؤيته ويحادل على الرؤية من الكتاب أيضا قوله تعالى للذين أحسنوا
 الحسنى وزيادة فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الزيادة فقال
 النظر إلى الله تعالى وأما في السنة فلما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة روى الله عنه رضعه
 هل تضارون في الشمس ليس دونها جبال قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك وفي بعض الروايات
 هل تضامون وفي بعضها فانكم ترونون وبكم كذلك والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لاتشبه المرقى
 بالرقى وأخرج القشيري في رسالته حديثا طويلا من رواية جابر بن عبد الله رضى الله عنه وفيه فيكشف
 لهم الجباب فيظنون الله تعالى فيشعرون بنور الرحمن سبحانه حتى لا يصر بعضهم بعضا وأحاديث الرؤية
 متواترة معنى فتدور وتبطل كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل
 الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة واحد قول الاشعري ويظهر قول مالك وإليه أشار بقوله
 (ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله عز وجل لا تحركه الا بصار وهو يدرك الا بصار) وهو العفيف الخبير
 قال النسق في شرح العمدة وتبته القوي في أكثر سابقه في شرح عقيدة الطحاوي ولا تعلق للمعتزلة
 بهذه الآية لان الا بصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم
 السلب فان قوله لا تحركه الا بصار تفيد قوله تحركه الا بصار وقولنا تحركه الا بصار تفيد من يدركه
 كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام ولما كان تقييد الموصية بالكلمة السالبة
 الجزئية كان معنى الآية لا يدركه جميع الا بصار ونحن نقول بوجوبه فانه لا يراه الجميع فان الكافرين
 لا يرونه بل يراه المؤمنون ولان النبي هو الإدراك دون الرؤية وهما غيران فكان في الإدراك لا يدل

لقله تعالى وجوه لومند
 ناصرة إلى ومهاطرة ولا
 يرى الدنيا تصديقا لقوله
 عز وجل لا تحركه الا بصار
 وهو يدرك الا بصار

على نقي الرؤية وهذه الان ادراك هو الوقوف على جوانب المرقى وحدوده وما يستحيل عليه الادراك
من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونقي الاحاطة التي هي نقض الوقوف على الجوانب والحدود
لا يقتضي نقي العلم به وكذا هنا ثم مورد الآية وهو وجه التمدح بوجوب ثبوت الرؤية اذ نقي ادراك
ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه اذ كل ما لا يرى لا يدرك كالخدمات وانما التمدح بنقي الادراك مع تحقق
الرؤية اذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقضه التناهي والحدود عن الثبات فكانت الآية حجة لنا
عليهم ولوا معنوا النظر في الآية وعرفوا مواضع الجلب لاعتنوا التقصي عن عبادة الآية اهـ ويرجع
للاول ومنهم من قال وقوع الرؤية غير مخصوصة بالاشرة بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف
والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا بأنه غير مخصوص بالاشرة فهل هو مخصوص
بالانبياء او غير مخصوص بل يجوز لولي قولنا للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو خاص
بنبينا صلى الله عليه وسلم او غير خاص وبالجمله فقد اتفق الكل على وقوعها في الاشرة لجميع المؤمنين
وأما في الدنيا فاختلف فيه صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال الاول انه رأى ربه وهو قول أكثر
السلف وجاعة الصوقية قال النوري وهو الصحيح الثاني انه لم يره وهو قول أكثر الاشاعرة وبعض
السلف الثالث الوقف وهو اختيار القاضي عياض وبالجمله فاختلاف الصحابة في هذه المسئلة دليل
على اعتقادهم جوازها ثم هل يجوز ذلك لادليه أمته على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك
قولنا للاشعري وأكثر أهل التصوف خصوصا المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياءه
الله تعالى مجزئة له صلى الله عليه وسلم هذا حال القطة وأما في النوم فاتفق أكثر على جوازه ووقوعه
ثم هذا المعتقد أما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل وأما الوقوع فليس الا بالسمع اذ العقل
لا يمتدئ وقد أورد المصنف على جوازه دليلان من الكتاب وأوردنا معه دلائل أخر من الكتاب ثم
أورد دليلًا ثالثًا فقال (ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام) حكاية عنه اذ قال رب ارنى آياتك
الرب قال (ان تراني) ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال من
وجهين أحدهما انه لو لم تجز الرؤية لما طلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالاجماع وتواتر الاخبار
بيان الزعم أن موسى عليه السلام عالم بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه والا يلزم الجهل وهو
بحال على الانبياء واذا كان عالمًا بما لا يجوز والرؤية مما لا يجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية
صائبًا وذلك على الانبياء بحال واليه أشار المصنف بقوله (ولبت شعري كيف عرف المعتزلي) القائل
بعدم جواز الرؤية (من صفات رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام) مع انه نبى كريم من أولى
الغزى من الرسل رأيت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه مع أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة
والسلام البعثة الى العقائد الدينية الحققة والاعمال الصالحة (وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية
مع كونها محالًا ولعل الجهول بذوى البدع) المصلحة (والاهواء) المفتلة (من الجهلة) بمعنى كلام الله
تعالى (الانبياء) البلغاء (أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم) وسلامه وحاصل هذا الاستدلال
ان سؤال موسى عليه السلام بما يدل على انه كان يعتقد انه كان جازرًا للرؤية والوجه الثاني انه تعالى
علق الرؤية بشرط متصور الكون وهو استقرار الجبل فدل على انه جازر الوجود اذ تعليق الفعل
بما هو جازر الوجود يدل على جوازه كما أن التعليق بما هو متمتع الوجود أو متحقق الوجود يدل على
امتناعه أو تحققة والليل على أن استقرار الجبل ممكن الثبوت قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله
دكا فخرجه منه فجعل دكا لانه انك بنفسه وما أوجده الله تعالى كان جازرًا ان لا يوجد ولم يوجد الله
تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يعمل فاذا جعل الجبل دكا باختيائه وكان جازرًا أن لا يفعل دل على جواز
وجوده قاله السفي ونقي الآية وجوه أخر دلت على جوازها منها انه تعالى ما أسبسه وما عاتبه عليه ولي

ولقوله تعالى في خطاب
موسى عليه السلام ان
تراني ولبت شعري كيف
عرف المعتزلي من صفات
رب الارباب ما جهله موسى
عليه السلام وكيف سأل
موسى عليه السلام الرؤية
مع كونها محالًا ولعل الجهول
بذوى البدع والاهواء من
الجهلة الانبياء أولى من
الجهل بالانبياء صلوات الله
عليهم

كان ذلك جهلا منه تعالى خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله اني أعظمك
 أن تكون من الجاهلين حدث سأل انجاء ابنه من الفرق بل ههنا أولى العتاب لان هذا لو كان جهلا
 منه يره بلغم مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة فان قالوا مراده أرفى آية من آياتك قلنا لو كان المراد
 كذلك لقال أنظر اليها ولقال لن ترى آياتي ومنها قوله لن تراني فانه يقتضي نفي الوجود لا الجزاء اذ
 كان منتهى الرؤية لكان الجواب أن يقول استجرى أولانصح رويي وسلم يقبل ذلك دل على انه
 مرئى اذ الموضع موضع الخلصة الى البيان ألا ترى أن من في كنه حجر فطنه انسان طعاما وقاله
 أعطنيه لانه كله كان الجواب الصحيح انه لا يؤكل أما اذا كان طعاما صح أن يقول المحب انك لن
 تأكله ويجوز على الانبياء الرب في أمر يتعلق بالغيب فيعمل على أنما اعتقده جائز ولكن ظن أن
 ما اعتقده جواز تأخر فيرجع النبي في الجواب الى السؤال وقد سأله في الدنيا فيصرف النبي اليها
 اذ الجواب يكون على ضيق السؤال فتأمل وأما الاستدلال عقلا فأشار المصنف الى ذلك بقوله (وأما
 وجه اجراء آية الرؤية) وهي قوله تعالى الى ربها ناظرة (على الظاهر) فقد دل العقل على جواز
 وذلك (انه غير مؤد الى المحال) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول انما يجوز عند عدم
 امكانه لانه ممكنه ثم علس قوله غير مؤد الى المحال بقوله (فان الرؤية نوع كشف وعلم) للمدرك
 بالمرئى يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئى بحسب ما حوت به العادة الالهية (الا انه أتم
 وأوضح من العلم) أي ان معنى الرؤية هو الإدراك المشتمل على الزيادة على الإدراك الذي هو علم جلي
 كما قدمنا أول هذا الامل اذ هو العلم الذي لا يتقص منه قدر من الإدراك (فاذا جاز تلقى العلم به) من
 غير أن يتقص منه قدر من الإدراك (وليس في جهة) أي من غير مقابلة بين الباصرة والمرئى في جهة
 مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئى الكائن في تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئى
 (جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة) وقول من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والحكاية القائلة
 بان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة في جهة من الجهات وقول مع تلك المقابلة مسافة خاصة
 ودل على قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب
 فان البصر اذا التقى بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذلك لا يرى باطن الاجفان وقول من غير
 احاطة بمجموع المرئى اشارة الى نفي كون الرؤية تستلزم احاطة بالمرئى لتكون متمتعة فيسقط تعالى
 لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من
 العلم في الخي على وفق مشيئة تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى وقول بمجموع المرئى فيه تنبيه على
 انه اذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالتأثير المترفع عن التركيب
 والنتائج والحدود والجهة أولى بان تغلف رؤيتها عن الاحاطة والدليل على جواز أن يخلق الله قدر ما
 العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلا ما ورد في الصحيحين من حديث أنس رفعه أن رؤا صفوةكم
 أراكم من وراء ظهري وعند البخاري وحده عن أنس أقيروا صفوةكم وراوا وعند النسائي استروا
 استروا استروا وقال الذي نفسى بيده اني أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي والدليل على قولنا من
 غير احاطة رؤيتنا السماء فانما نراها ولا نحيط بها وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدلك لجواز الرؤية
 من غير جهة صريحا ومن غير احاطة ضمنا بوقوع أمور ثلاثة الأول والثالث منها لجوازها من غير
 مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة والثاني لجوازها من غير احاطة وقد أشرنا الى الأول والثاني وأشار
 الى الثالث بقوله (وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق) أي كون ذلك القدر من العلم المعنى بالرؤية
 مشبها في كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايمانا فانه تعالى يرى خلقه (وليس في مقابلتهم) في جهة
 باثبات من من المعتبر (جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة) فالرؤية نسبة خاصة بين طرفيها وموصوف

وأما وجه اجراء آية
 الرؤية على الظاهر فهو انه
 غير مؤد الى المحال فان الرؤية
 نوع كشف وعلم الا انه أتم
 وأوضح من العلم فاذا جاز
 تلقى العلم به وليس في جهة
 جاز تعلق الرؤية به وليس
 بجهة وكما يجوز أن يرى الله
 تعالى الخلق وليس في
 مقابلتهم جاز أن يراه الخلق
 من غير مقابلة

فان فرض ان تلك النسبة تقتضي عقلا كون أحدهما في جهة افتضت كون طرفها الآخر كذلك في جهة لا اشتراكهما في التعلق فلا ثابت وفوق الخمين عدم لزوم ذلك في أحد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثله فكان الثابت عقلا نقص مفروض فثبت انتفاء مفروض وان فرض الزوم في أحد الطرفين وعدمه فهو محكم محض وبما في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) الباري سبحانه (من غير كيفية وصورة) لما قلنا ان الرؤية نوع علم خاص يتفاهقه الله تعالى في الخلق غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر لا يقال ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي وحصول إحاطة الرائي ببعض المربكات وحصول ادراك صورة المرئي فليكن في الغالب كذلك وان ذلك في حقه باطل تنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لا تنفاه لازمه لانا نقول حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة في الرؤية في الشاهد لا تنفك كون بعض المربكات كذلك أي تنصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به وبالصورة لكونه جسيما لا لكون الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على ما بين بالاستدلال السابق والمعلوم لا يثبت مع انتفاء علته والالم يكن علة له فتأمل وقال النسقي في شرح العدة زعم المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج ان في الفعل دلالة استعماله رؤيته لانه لا بد لها من مقابلة بين الرائي والمرئي وهذا يصح الا في التحيز ومسافة مقصورة بين الرائي والمرئي بحيث لا يكون قربا مفرطا واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأكدر هذا المعقول بقوله تعالى لا تمركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد تدمج بانتفاء الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبر هو الرؤية كقوله باسمائه الحسنى في سياق الآية وسبقها وكل ما كان علمه مدحا كان وجوده نقضا وهو على الباري لا يجوز في الفارين والبليل على انه تخدع به ورويه بين المدينين اذ ادراج غير المدح بين المدائح مما تحصى الاسماع وتنفر عنه الطباع وأكثر المعتزلة على انه تعالى يرى ذاته ويرى العالم ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدم بيانه قريبا ثم قال وما لاول من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع وتحقيق الجهة باطل فان الله تعالى وانما من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة يتناوبونه والجهة ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى ألم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير والعلل والشرايط لا تبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعل انهم ان أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة للرؤية فلا يشترط تعدد ما هو هذا لان الرؤية بتحقيق الشيء بالبر كاهو فان كان في الجهة يرى في الجهة وان كان لا يراها يرى لانها كالعالم فان كل شيء يعلم كاهو فان كان في الجهة يعلم في الجهة وان كان لا في الجهة يعلم لا في الجهة وجه ذاتين ان العلم المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض فلا فرق بين السواد والبياض والاجتماع والافتراق بحاسة البصر فعمل ان العرض مرئي وكذا غيره لا تاترى العاويل والعريض وذلك ليس بجواهر متألفة في صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضي علمه مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة بمنتهى والمشارك بين هذه الاشياء اما الوجود أو حادث والحادث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة ولا شطر العلة فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته وما لا يرى من الموجودات فعدم احواله الله تعالى العلة في وقتنا لا لا محالة والوجود علة بحق فلا رؤية لاموجبة للرؤية ولا يلزم من كون الشيء جازا للرؤية ان تراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته الا ترى ان الهرة ترى الغارة بالابالي ونحن لا نراها وكذا المصريون يصر الجبل ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل ومن عنده من العصابة لا يرويه فان قبل ههنا مشترك آخر وهو ان يكون ممكن الوجود لذلك فلنا الامكان لا يصلح علة للرؤية لان الامكان عدم فلا يصلح للعلية ولان الامكان قائم في

وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة

المعدومات ولا يصح رؤيتها قال الفخر الرازي هذا التطليل ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
فصحة المخالفة حكم مشترك بينهما فلا يمتنع على مشتركة بينهما ولا مشترك الا لحدوث الوجود والحدوث
ساقط من حيث الاعتبار لما ذكرتم فبيح الوجود واقفه تعالى موجود ٧ موجب صحة كونه مخلوقا وكان
هذا باطل فكذا ما ذكرتموه ثم قال مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ الامام أبو منصور الماردي
رحمته الله انتمسك بالدلائل السمعية ونسك بالدلائل العقلية فدفع شبهتهم وقولهم لو كان مرثا كان
شبيها بالمرثيات باطل لان الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والابيض والحركة والسكون ولا مشابهة
بينهما واقفه أعلم وقال التبركي في شرح الحاشية أما الدليل العقلي على جواز الرؤية فنقرر بانه تعالى
الباري موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى أما الصغرى فنسرية وأما الكبرى
فلاننا نرى الجواهر والاعراض قطعاً والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعطيله بمجاها مشترك بين
تلك الاشياء لا مشترك بين الجواهر والاعراض عملاً بالاستقراء الا أحد أمور ثلاثة وهو الوجود
والحدوث والامكان لا يتران يكونان الحدوث والامكان اذ هما عديان والعلة يجب ان تكون وجودية
فيمتنع ان يكون الوجود والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كلهم عليه في فعله فكل
موجود يصح ان يرى عملاً بالوجود المشترك وهو المطلوب في نفسه نظر في جميع مقدماته ثم قال ولكن هذا
اعتراض قوي وهو ان يقال وجود الصانع هو الوجود المبرد الذي هو عين ذاته وذلك ما يقع به اشتراك
والموقع للاشتراك في الوجود العلوي المشترك على وجوده ووجود الممكن بالتشكيك والتشكيك المقول
بالتشكيك لا يلزم اتحاد معروضاته في جميع أحكامه وما يقال ان علة الرؤية هي متعلقها ومتعلقها
هو الوجود المطلق أي كونه الشيء ذاته بما لا ينصرف في الوجودات والهيوات فضعيف ذال هو
المطلقة المقولة بآراء الهيوات ليس الامن الاعتبارات وان مقولتها علم بالعرض لا بالذات وما يقال
بالعرض لا يلزم اتحاد معروضاته في أحكامه ولا يفتي على ذي فطنة ان المفردات انما هي خصوصية الوجودات
لا الهوية المشتركة ثم الدليل منقوض بالمعلومات فاننا نرى الجواهر والاعراض والسميتمات يتعلق
به قال الشيخ سعد الدين وهو قوي وقال الآدمي لمتنلف الاصحاب ففهم من عم وقال الباري يدرك
بالادراك كالتحس للدليل المذكور ولكن لا ينصو المعتقد به بل كاري وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان
سائر الادراكات لا تتم كل موجود فان ادراك السمع خاص بالمسمة وعان ادراك اللمس خاص بالمعلومات
والباري ليس بصوت ولا الصوت صفة له ولا كيفية ملموسة ولا هي صفة له وكذا يقال في سائر الدركات
الشمس ماعدا البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها
وانما هو ان نطلق الادراك من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضا لكون الشيخ تعلق الرؤية بصغاته جل
وعلا وهذا لا يقتضي الوقوع اذ العلق لا يصلح له فيه ولا يقتضي وقوعها وغاية الدليل ان علم الجواهر والاجل
ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دليل المجمع ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجوه حسبما بيناه
آنفا ثم قال وما تعرض به الخصوم لجهالة الاسم فأكثرها لا يصدر عن مسلم معترف بصحة الانياء وأما
الوقوع فثابت بنص الكتاب والسنة واجماع الامة أما الاجماع فقد اتفقت الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية وان الآيات والاحاديث الواردة في ذلك على ظاهرها ولقد روى حديث الرؤية بأحد
وعشرين وثلاثين رجلاً من كبار الصحابة ثم ساق الآيات وبعض الاحاديث حسبما ذكرناه أولاً ثم قال وأما
الحديث فلانه في هذه المسئلة لا يرد على حال الاشياء الا بتعظيم الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على
ما يليق بجلاله تعالى ولا عبرة بالشبهة اذ دخلهم في أهل السنة والجماعة يحمل نظر اذ ليسوا منهم وأما الصوفي
فمقول بجمع ما تقدم ويزيد بأشارته الوحدانية فيقول المبودية نسبة العبد اليه والوحدانية نسبة
الرب الى العبد ومن المعام عقلا ان معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الاخرى فمقل وجودا

فادراك العبودية يكون معه ادراك الربوبية لاصحالة وادراك العبودية على مراتب تقبل وهي علم
يشي وذوق كسفي وشهود حسي وهذا كله خاص بالتوجهين فالاول لاهل الفرق من المريدين والثانية
لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواسلين والرابعة لاهل وحدة الجمع والوجود
من المشرقين وقد مثل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال العبودية وقال ايضا ابر بن سنة طاعط
الحق والناس يظنون اني احاط بهم وقد نبه الملم الاحقلم صلى الله عليه وسلم بقوله انكم ستر وستركم وقال
تعالى سبحانه الذي اسرى بعده فخص مواعين المشاهدة والرؤية بذكر اسم العبد والرب تنبيهها على
ما اشترتا اليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فان الخير فيها ومنها فافهم اه وقال ابن فورل في المدخل
الادعوا علم ان رؤيته لله تعالى بآخرة من جهة النظر واجبة من جهة خبر الصادق فلا جواز من جهة
النظران الوصفية بانه راعين صفات نفسه كانه وصفه بانه عالم من صفات نفسه واستحال ان يعلم غيره من
لا يعلم نفسه كذلك يستحيل ان يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت انه مرئي لنفسه واذا جاز ان يرى نفسه جاز
ان نراه نحن كما انه لما جاز ان يعلم غيره جاز ان يعلم نفسه لان وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط
ما يرى غيره انه يستحيل ان يرى نفسه كما ان شرط من يقدر ان يستقبل ان يقدر على نفسه ولان كل
وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنى فيقول قلبه عن حقيقة غائره عليه والرؤية لا يوجب حدث المرقى
لاناري ما حدث أس فلا يكون بالرؤية حدثا ولا حدث معنى فيه لاناري اللون لا يصح ان يحدث فيه
معنى ولا قلبه عن حقيقة لاناري المختلفات فلا يتقلب احداهن حقيقة الى حقيقة غيره والشم والشم
والذوق يقتضي حدوث معنى فيه فلذلك لم يجز عليه اه وقد اوسع الكلام في هذا المعتقد ابن التلساني
في شرح الادلّة ونحن نورد ذلك من تقريره ما قلناه المقصود في هذا المثل قال عالم ان المراد بالرؤية
والاصالة زائدة على العلم وعلى تأثير الحقة بالمركب وهي الادراك المقتضى لهذا الحلة طرح عن بعض
العلم اؤمن جنسه اختلف الاشعرون فيه ونقل عن الاشعري قولان مع الاتفاق على موافقة العلم في انه
يقتضي كشفا يتعلق بالشيء على ماهو عليه الا انه لا يتعلق بالا بل بالوجود المعين والعلم يتعلق بالوجود
والمععدم والعين والمطلق وزعمت المعتزلة ان الرؤى يمشروطة بشروط منها كون المرقى مقتضيا
مقابلا للرأي اوفي حكم المقابل كروية الانسان نفسه بالشعاع المتعكس ومنه انبعث الاشعرون الحقة
واتصالها بالمركب وتنبيهها به ومنها اتفعا بعد المفرط والقرب المفرط ومنها والالحج الكشفية ومنها
الاهو ولذلك يرى الجالس حول النار في الليل وان يبعد ولا يرى من في ظله وان قرب ولما كان الباري
سبحانه ليس في جهة زعموا انه يستقبل رؤيته وساعد هم الفلاسفة على استحالة جواز رؤية واجب
الوجود وان اختلفت مناهجهم فانهم يزعمون ان الرؤية ترجع الى اطياع صورة الحقة والصورة
مر كة ولا ينبع الا في مركب فلا جل ذلك قالوا يرى الباري ولا يرى واما الحشوية والكراميتون
ساعدوا على جواز رؤيته تعالى فانما حكموا بجواز رؤيته لاعتقادهم انه في جهة امكن تقتضي
بجواز رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات فهم يخالفون لنا في المعنى وان وافقوا في اللفظ فم قال وقول امام
الحرميين والاهل على جواز رؤيته محقلا فاشارة منه الى انه يمكن ان يستدل على جواز الرؤية فيهما وذلك
لان المطالب الالهية منسجمة الى ما لا يدرك بالاهل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه فان مستند
صفة الادلة السبعة كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلو ائتمنا ما يتوقف اثبات المجزة عليه بالسمع
وهي لا تثبت الا بشيئ منها ولا يمكن اثباته الا بالسمع وهو وقوع الحائزات الغنية كالخسر والتشعر
والحساب والحال في احدي الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة من هذا القسم فلاحرم
ان الامام قال ونستدل على وجوب الرؤية وانما يستكون وعاد الله صدقوه في وجوب الرؤية
ههنا تخم الوقوع الغير والوعد الصدق وأما ما لا يكون أصلا المجزة ولا يرجع الى وقوع جازي فصح

الاستدلال عليه بالعقل والسمع ان وجدوا جوار الزرئية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الاصحاب
فيه بالمعقول والمنقول فماتمسكوا به عقلان قالوا حاصل الادراك علم مخصوص يختلفه تعالى في العين
وكم يصح خلقه في القلب مع خلقه في العين وضعف هذا المسلك بالتمسك من انفسنا فمراضور و بين مسلك
تفصيلي احيانا عن الشيء مع العلم به و بين مسلك فضها وتعلقها بالمرئي وذلك يدل على ان الادراك معنى
زائد على العلم مغايره وان درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشيء حال غيبته وادراكه
بعوارضه أو بادراك ماهيته وللمصنف هذه الطريقة ان يقول الفرق يرجع الى كثرة العلم بالتعلقات
فان الزرئية تتعلق بالمهايات الاجتماعية التي لا يحيط بها الفهن والوصف مع الغيبة وهذه الحاجة مفرقة
على ان الزرئية من نفس العلوم المسلك الثاني ان ادراك الزرئية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا تؤثر
كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالتقديم والحادث وضعف هذا المسلك
بان صاهله واجمع الى بطلان مانع واحد من جهة الزرئية وهو التأثير ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشيء
فما يصحقه صحه وانتفاء جميع موانعه المسلك الثالث ما تمسك به الامام وعليه اعتماداً كثر الاشعرية
وهو ان الباري تعالى موجود وكل موجود يصنع ان يرى فالباري يصنع ان يرى امان الباري موجود فقد
سبق الدليل عليه واما ان كل موجود يصنع ان يرى فلان الزرئية تعلقت في الشاهد باختلاف دليل الزرئية
الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا تخلو جهة الزرئية امان يكون له الاقتران اوليه الاشتراك فان
كانت له الاقتران لم تعليل الاحكام المتساوية في النوع بعلل مختلفة وتعليل الواحد بالذات مع العقل
المختلفة بحال فثبت ان يكون له الاشتراك وما به الاشتراك هو الوجود او حدوث والحديث لا يصح ان
يكون جهة الوجود في ذاته حكم ثبوتي او حدوث مباو عن وجود حاضري وعلم سابق والسابق لا يكون جهة
الحاضر والعدم لا يجوز ان يكون جزأ من المقضي واذا سقط الحديث من درجة الاعتبار بقي الا الوجود
ومعقول ان الوجود لا يختلف شاهدا وغائبوا الباري تعالى موجود فصنع ان يرى وقد اورد الفخر الرازي
على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله وان غير قادر على الجواب عنها ونحن نلخصها
ونجيب عنها بحسب الامكان ان شاء الله تعالى الاول لانسان ان جهة الزرئية امر ثبوتي والذي يحقق ان جهة
الزرئية امر عدي ان الجهة معقول عدي فتكون جهة الزرئية امر عديا انما قلنا ان الجهة امر عدي
لان جهة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الجهة امر ثبوتيا لاستدعت محلا ثانيا للاستعلاء قيام
الامر الثبوتي بالنفي المحض ولو كان محلهما ثانيا لزم قدم الهيولى على مازع الفلاسفة وشبهه المعلوم كصار
اليه بعض المعتزلة فالجهة اذا البست حكما ثبوتيا واذا كانت الجهة ليست حكما ثبوتيا لزم ان لا يكون جهة
الزرئية امرا ثبوتيا لانهم ان افراد الجهة الثاني سلما ان الجهة امر ثبوتي لكن لانسان جهة التعليل اضراد انا
كيف والشئ اوالحسن ممن ينفي الاحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلي فانه لا واسطة عنده
بين الوجود والعدم والعدم لا يعلل والوجوب ما لوجب لذاته وهو مستغن بوجوده عن المقضي او يمكن
والممكن كلها تستدلى الله تعالى خلقا واختراعا فلا جهة عنده ولا معقول في العقل الثالث مسلكه من اصل
التعليل فلم قلنا ان جهة الزرئية من الاحكام المللية فان جهة كون الشيء معلوما حكم وهو غير معال الرابع
سان جهة تعليل الزرئية لكن لانسان جهة الزرئية حكم مشترك فان جهة كون السواد مرتبا بخالفة لجهة
زرئية الجوهري ولو كانتا متساويتين لصح ان تقوم احدهما مقام الاخرى ولو قامت احدهما مقام
الاخرى لصح ان يرى السواد جوهرا والجوهري سوادا الخامس سلما ان جهة الزرئية حكم علم مشترك لكن
لانسان امتناع تعليل الاحكام المتساوية بتعليل مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها مطلق بخصوصيات
الالوان وهي مختلفة السادس سلما ان الحكم المشترك لانه من جهة مختلفة لكن لانسان الوجود معقول
على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي وانما هو معقول بالاشتراك اللفظي أو بالتشكيك لانه لو كان

مقولا بالتواضع لو كان جنسا للواجب لقائه والممكن لقائه ولو كان جنسا له لما استدعى الواجب لقائه
فصلنا يلزمه تركيبا معية واجب الوجود كيفما يشيخ أو الحسن بمن وافق على انه معقول الاشتراك
السابع سلمناه حكم علم وأن الحكم العلم يستدعي علم مشترك لكن لا نسلم انه لا مشترك بين الجوهر
والاعراض سوى الحدوث والوجود والاعتقاد في نفي الاشتراك في قياسها مع العلم الاستقراء لا يصح فانه
عدم علم العلم بعدم الثامن نعم المحصر بالامكان وبالركب الجوهر والاعراض ويصدق ذلك انما
نرفض جوهر اعراض الاعراض ولا عرضا عن الجوهر فالمتاع ان يكون المحصر لروية كونه
جوهر اعراض الحاله انحصار التماس سلمناه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لا نسلم سقوط الحدوث
عن درجته باعتبار قولكم ان معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علم الامر
الثابت قلنا لا نسلم ان جزء الحدوث هو العلم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم
والوجود بصفة كونه مسبوقا كيفية حاصله بثبوته لا بمساقفة للوجود والصفة العلمية يمنع ثبوتها
بالامر الوجودي العاشر سلمنا ان الوجود علم مشترك لكن لم قلتم انه علم بالنسبة الى القديم فان العلم
انما يجب ان يراه اذا وجدت في محلها بشرطه فان الحكم كالمعتبر في ثبوته وجوده معصمه يعتبر وجوده
شرطه وانتماسه وحيد لا يلزم من وجود المحصر صحة رؤيته فان الحياة معصمة لكن من الاحكام
في الشاهد كالعلم واللذة والجهل واشداد السمع والبصر والسلام والباري تعالى حي وجميع ذلك متمتع
عليه الحادي عشر سلمنا وجود المحصر بشرطه لكن لم قلتم انه يكون معصما في حقنا ولا يلزم من كون
الشيء معصما ان يكون معصما بالنسبة الى كل واحد فان صحة كون الجوهر متعلقا بمطل بالمكان لا يصح
نسبة خالقيتها للسناء وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق الثاني عشر ما ذكره منقوض بيقظة الادراكات
من الضم والذوق واللمس فان جميع ذلك احكام مشتركة ويستدعي معصما مشتركا ولا مشترك سوى
الوجود بغير ما ذكرتم فلزم كون الساري تعالى مذوقا مشهودا ملموسا وذلك يقضي الى السفسطة
والكفر الثالث عشر ما أورده البشيمة قالوا كان علمه صحة الرؤية الوجود والوجود مشترك في سائر
الموجودات لزم ان لا يدرك اختلافات المتخالفات لكن يدرك ذلك عند الرؤية فدل على ان الرؤية تتعلق
بالانصاف وشبه العلم بالوجود الامر وحيد لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بانحصارها
تعلقها بكل انصاف وهو يقول الاشعري ان بعض المحدثات مكسوب الابداد وبعضها غير مكسوب لتعلق
الكسب بالانصاف وانصافا مختلفة قال الفخر الرازي بعد قوله وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم
في الجواب عنها امكنه ان يتفلسف هذه العارضة قال ابن التماسي والجواب عنها بحسب الامكان مع التنبيه
على أوقعها قوله لا نسلم ان صحة الرؤية أمر ثبوتي قلنا الدليل عليه أن الصحة تنفي لاصحة الحصول على
المتنوع فاصحة أمر ثبوتي لاصحالة تقابل سلب قوله صحة وجود العالم سابقة على وجوده الخ قلنا
لا نسلم تقدم الامكان وما المانع أن يكون امكان وجود الماهية متقدما عليها بالذات وان كانا معا في
الوجود كتقدم سائر أجزاله الماهيات عليها فان امكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات
الذاتية متقدمة على ملهى ذاتية له وان كانا معا في الوجود كأن المعنوية والكونية سابقة على وجود
السواد وان كانا لا وجودا مفردين من السوادية قوله في السؤال الثاني لا نسلم صحة التعليل أسلا
ورأى والله معنى على اثبات الاحوال والواضحة قلنا الحق أن هذا الدليل لا يتم الا على اثبات الاحوال
والواضحة والدليل على اثباتها أن السواد والابيض يشتركان في المعنوية والكونية ويفترقان
بالسوادية والابيضية وما به الاشتراك غير ملية الاقتران فهذه الوجوه وكل وجه تقع به الماهية أو
الخالقة بين سائر الاقوال لا يتألفا ما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة أو موجودة
معدومة معا والآخر باطل بالقطع والاول باطل والا لكان الشيء الواحد وجودا فيتين الثالث

وهو انها صفات لا موجد ولا معدومة وهي المعرّضها بالثابت والحال لا يقال بالاحوال ايضا مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص وما به الاشتراك غير ما به الاتفاق وقد عزم ان ما به الاشتراك والاتفاق احوال فيلزم اثبات الاحوال للاحوال ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لانقول انما يلزم التسلسل ان لو كان تميز الاحوال بصفات نفسية كتبماز الانواع لكننا نقول ان الاحوال انما تميز بالاضافات لانها لو تمايزت بانفسها لزم اثبات الحال للعالم وتكون ذاتا فتمتازحالة التميز عن غيرها باضافتها الى ذات الجهر وتماز الدولة باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادر باضافتها الى ذات القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل قوله في السؤال الثالث سلنا صحة تعليل بعض الاحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام العامة وانها تتوقف على مصحح قلنا الدليل على قوتها انها لو لم تتوقف لصح رؤية المعلوم والموجود كما صح ان يعلموا لما تخصص محلها ولم يرد دل على افتقارها الى المصحح قوله في السؤال الرابع لانسلم ان صحة الرؤية بحكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما يضاف اليه قلنا لا نقض يكون الحكم عاما بالنسبة الى شيئين فصاعدا الا ان العقول من كل واحد منها من ذلك كالمقول من الاستصحاب لو سبق اليهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينه وبين الاشياء كالعالم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة ولو انقضى اختلاف المعلق اختلاف نوع المعلق لما عقل عموم بين شيئين البنية كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرى جوهر ولا عرضا ومن الدليل على انها مشتركة صحة انقسامها الى رؤية كذا ورؤية كذا ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا قوله في السؤال الخامس لانسلم امتناع تعليل الاحكام التساوية بعلة مختلفة قلنا لان الاحكام عقلية كالعالمية والقادرية لتمييز باعتبار ذاتها اذ لاحقة لهما من نحو ذاتها وانما تميز باعتبار المعاني الموجبة لها فلو قلنا ان العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا لجنسها وقلب الانحسان محال لا يقال لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك لوجوب تعليل الواحد بالوحد النوع المختلف كما تقدم من ان الحصة من الهوية الموجودة معلة بخصوصيات الالوان لانا نقول لانتم اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما تمنع كون الانحسان علة للصحة النوعية ولان الفصل قد يكون صفة كالباقي والصحة تفقر في وجودها الى وجود ذلك الاعم فكيف يكون علة في وجوده قوله في السؤال السادس لانسلم ان الوجود مشترك بمعنى انه مقول بالتواطؤ قلنا الدليل عليه اننا نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى واجب لذاته ويمكن لذاته ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا ومن زعم انه مقول بالاشتراك وان وجود كل شيء حقيقة والحقائق مختلفة فكيف يكون مختلفا لا يصح لان وجود الباري معلوم لنا وماهية غير معلومة لنا والمعلوم غير مالميس بمعلوم وأما من زعم انه باتشكيك على الممكن والواجب وانه لواجب الوجود أولى وأولى فنقول كون الوجود لواجب الوجود أولا وأولى بالاعتقاد اما ان يتوقف مقول الوجود على هذا التقيد أولا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال وان لم يتوقف على ذلك الزيادة لزم التواطؤ قوله لو كان متواطئا لكان جنسا قلنا لانسلم لانه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقابل عليه على فهمه لان الجنس ذاتي ولما أمكننا ان نفصل ماهية الجدة والاروات نطلب الدليل على انهما جاهل همام وجودتان معدتان أم لاعم ان وجودهما غيرهما تهما قوله في السؤال السابع لم قلتم انه لا مشترك الالوجود والحدوث يلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود قلنا اذا تقرر ان الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول ما به الاشتراك من هذه المختلفات لا يتخلو اما ان يكون نقبا أو اثباتا والنقي لا يصلح ان يكون مصححا للرؤية والاصح رؤية المعلوم ولا تمنع رؤية الوجود والاثبات اما ان يتقيد بالوجود أولا فان لم يتقيد كان حالا ويلزم ان لا يرى الوجود وان تقيد بالوجود فلا يتخلو اما ان يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لا يجاز ان يتقيد

بكونه صفة والا لما روي الموصوف ولا بكونه موصوفاً والامارثيـت الصفة فتعين أن يكون موجوداً
 منطلقاً لا يتصلو بما أن يكون وجود المرقى أو غيره لا جاز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم
 بجعل فتعين أن يكون انما روي وجوده قوله في السؤال الثامن وهو نزع الحصر بالامكان فانه أيضاً
 مشترك في الجزء والجوهر والعرض فنقول ما ذكرناه من التقسيم باقران الامكان لا يتصلو اما أن
 يكون عدماً أو ثبوتاً لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود فان كل صفة لا يتقيد بالوجود لزم أن
 لا يري الموجود وان تقيد بالوجود لزم التركيب في العلة العقلية وهو محال وانما قلنا ان التركيب
 في العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب في لزم نقض العلة العقلية وتختلف الحكم عن العلة وهو
 محال بيان الرور انه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم
 تلك العلة فان المجموع يكفي في عدمه عدم بعض أجزائه فان انعدمت بعدم أحد أجزائه ثم انعدم
 بعد ذلك الجزء الا استر فلا يتلو اما أن وجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلية أولاً فان لم يوجب
 عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الأجزاء علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا خلف وأذا وجب
 عدمه كان تحصيلاً للحاصل وانه محال وهذا يدفع ما ذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر
 والعرض ويبطل التعليل بوجوده نوجه آخر وهو أن العلة يقتضي حكمها لنفسها ووجه الاقتضاء
 وصف لها ويقتض حصول الصفة الواحدة بوجوده قوله في السؤال التاسع لا نسلم سقوط الحدود
 عن درجة الاعتبار وان الحدوث هو الوجود المتقيد بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود
 وان ذلك كيفية وصفه للموجود قلنا الحدوث صفة اعتبارية لاحتمالية لانها لو كانت صفة حقيقية
 ثبوتية لامتنع القول بتقدمها ولو كانت حادثية وحدوثها صفة ثابتة فاعلم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل
 فتعين أن الحدوث لا ينقل الا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزءاً من العلة قوله
 في السؤال العاشر انه كما يعتبر في ثبوت الحكم ثبوت العلة ولا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتهاء
 ما فيها فلم قلتم ان الامر هنا كذلك بالنسبة الى القديم قلنا العلة يقتضي حكمها لنفسها أيضاً وحدث
 وما يقتضي نفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضائه على شرط وانتهى ما منع لكان
 ذلك الشرط والانتفاء جزءاً من علة اقتضائه وبعود المحذور من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضي
 كون محله عالماً وهو مشروط بالحيلة لان مقول الحيلة شرط في وجود العلم في اقتضائه قوله في السؤال
 الحادي عشر لم قلتم انه اذا كان معصياً في الحكم يلزم أن يكون معصياً بالنسبة الى كل أحد حتى
 يلزم أن يصح رؤيته لنا قلنا حكم العلة العقلية يجب طرده وقد حققنا انه معصع بالنسبة أيضاً فيما
 تعلقت برؤيته وانه مشترك وقوله ان صحة خلق الجواهر معاملة بامكانها ولا يصح بالنسبة المتناقلة
 لا نسلم ثبوت حكم الخالق لنا في صورة ما يلزم من تعين علمها أن يطرد في صحة خلق الجواهر لنا فان
 قبل يلزم منك ذلك في الكسب الذي أثبتوه فالكسب وان نفيت عن العبد الخالق لم تنف عنه الكسب
 قلنا لا نسلم ان تعلق كسبنا ببعض الافعال كان معصياً يوجد بالنسبة الى حدوث الجواهر ولا يتم
 النقض ما لم تعينوا مشتركا وهو علة الكسب لنا ونحققه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه قوله
 في السؤال الثاني عشر ما ذكرناه من نقض بقية الادراك كالتعمق والنوق والتمس فان الحكم مطرد
 فيه ولا يصح تعاقبها به تعالى قلنا من مقدمات دللنا ان الاصول تتعلق بالمتغيرات والجواهر والاعراض
 بالضرورية وهذه قضية مدركة بالحس ولا نسلم بتعلق بقية الادراك بالمتغيرات فان كل ادراك منها يتعلق
 بنوع من الاعراض فلم يرد الدليل وأجاب بعض الاصحاب بان هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية
 فيتمتع بتعلقها به تعالى بخلاف الرؤية ولنا أن قول على هذا ان مع اثبات الرؤية بدون اشتراط
 بنية مخصوصة وانبعث أشعة واتصالها بالمرئي وان المرئي في غير جهة من الزاوية وان جبر ذلك شروط

في العادة لافي العقل فما المانع من تعلق هذه الادراكات بكونها لا تعلق لها بالاشياء
في العادة لافي العقل قوله في السؤال الثالث عشر لو كان المحسوس هو الوجود لم يترك اختلاف الاشياء
قلنا اذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك منه شيئا لا ادراك وجوده كما قالت البهائية ان الرؤية تتعلق
بأخص وصف الشيء ويتبعها العلم بوجوده مع حكمهم بان الحال لا يوصف بانها معلومة وانهم تمكن
معلومة فكيف يقضى بانها مدركة بالحي فان قالوا ما صرنا اليه أدخل في القول فان العلم بالأخص
يستلزم العلم بالأعم والوجود أعم وما صرنا اليه غير لازم في العقل وهو ان ادراك الأعم وهو الوجود
يتبعه ادراك الأخص قلنا العلم بالأخص انما يستلزم العلم بالأعم الفائق أما العلم بالعرض فغير مستلزم
له والوجود عندكم عارض على الماهيات فانكم أنتموهما في العدم عريته عن الوجود ثم زعمتم أن
الوجود يعرض لها من الفاعل المختار فاذا لم يلزم من ادراك ماهية ما وتغيرها على أحوالكم ادراك كونها
موجودة ما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى شئنا معلوم انتفاضا معا وإذا
كان كذلك فلا مانع انه متى أدرك أحدكما أدرك الآخر ونحن لاندى ذلك لزوما عقليا بل بمجرد
العادة وأدرك هذه الاشياء منع أصل التعليل والنقض ببقية الادراكات فان من ثم يعتقد بعض الأصحاب
في الجواز على السمع وأما أقول ان هذه الطريفة مثبتة على مغالطة وهي انهم بنوا الامر فيها على أن
الرؤية لا بد لها من محسوس والمحسوس هو ما لا يثبت الشيء الا مع ثبوته كالحداثة بالنسبة الى العلم والعالم
بالنسبة الى الازالة ولا يلزم من وجود محسوس وجود ما هو محسوس له فاذا المحسوس من قبيل الشروط
لا من قبيل الالعل وقد اعتمدوا في تعيين الوجود على الزام العلل من امتناع التعليل بالعدم وجوب
تعليل المشترك بغيره مستتر كقولهم وجوب الاطراء ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشيء
الواحد يصح أن يكون مشروطا بأشياء ويصح أن يكون شرطاً في أشياء والشروط لا تؤثر في المقروط
فيمص أن يكون وجودا وعلما ثم قرر احتياج أبي الحسن على جواز الرؤية بالسمع بقول الكلام عليه
السلام بما تقدم ذكره وزاد قالوا انما سأل لومه لانفسه لانه عالم بامتناعه عليه قلنا بل كان كذلك
لكان ذلك تأخير اليقين عن وقت الحاجة وانه لا يجوز ألا ترى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها ما نعلم
آلهة بجمل الجواب فقال انكم قوم تجهلون قالوا سأل خلق علم ضروري لعلهم بالنظر قلنا العالم بعد
حصولها كلها ضرورة فلامعنى لطلب تفصيل الحاصل ثم قرر هذا الدليل من وجه ثان ونسبه للفخر
بانه علق رؤيته على استقرار الجبل على ماسق بيانه وزاد ولا رد عليه انه لا يلزم من كونه ممكنا في
نفس الامر أن يكون ممكنا في تقدير التخيّل فان الممكن في نفسه قد يمتنع لغيره كيف وسبق الا يتبدل
على خلاف ما ذكره فان المفهوم منه التنبيه على غاية البعد وهو قوله حتى يبلغ الجبل في سم الخياط
ثم قال وأقرب من هذا كله ان الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين في المآل الآخرة وقوله
حق ووعده صدق ولا يقع الايمان الاكمل ما يدل من السمع على انه سيق يدل على جوازه ثم قال وزعموا
في جواب موسى الكلام عليه السلام ان ترى ان لن تقضى النبي على التأيد قلنا ان لا يدل الا على
مجرد النبي في الاستقبال ولا اشعار لها بالتأيد بدليل قوله تعالى في عدم نفي اليهود الموثقون بيمينه
أبدا بما قدمت أيديهم وهم يفتنونه في النار ولو سلم اشعارها بالتأيد فهو يحسب ما سأل الله الكلام وهو
انما يسأل رؤية في الدنيا فلا يفتي ذلك وقوع الرؤية في الآخرة

(فصل) قال النسفي في شرح العمدة زعمت طائفة من مشيبي الرؤية بامتناع رؤيته تعالى في المنام
لان ما يرى في المنام خيال ومثال والله تعالى عن ذلك ولان النوم حدث فلا يليق حالة الحدث هذه
الكرامة وجوزها بعض أصحابنا بلا كيفية وجهه ومقابله وخيال ومثال كغيره في البقرة فسكا
بحاروى عن النبي صلى الله عليه وسلم رأيت نبي في المنام البارحة وتبيننا بالمحسوس السلف فانه روى

عن أبي زيد انه قال رأيت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك وتعال ورأي
 أحد بن خضرويه ربه في المنام فقال لأحد كل الناس يطلبون مني إلا أبا يزيد فإنه يطلبني ورأي
 عن أحد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شعاع الكرمانى ومحمد بن علي الترمذى والعلامة شمس
 الأئمة الكردى رحمهم الله أنهم رأوه وقد سأل في متعلم زاهد كان يختلف إلى بخارى أنه رأى وقد رأيت
 فيها شابا متعبا لا يخلط بالناس وكان يرى في البلى فسألت عن حاله فقال أنه رأى ربه ولا نسايا
 رؤيته في ذات لا يختلف بين النوم واليقظة وذلك لأن الرائي في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع
 مشاهدة يحصل في النوم وإذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام أعبد الله كأنك تراه
 فلان يجوز في النوم والروح في حالة النوم أصنى أولى والرأي في النوم الروح وهو لا يوصف بالحدوث
 وتوهم ما يرى في النوم خيال ومثال لانسلم بأنه مختصر في ذلك وهذا الكلام منك نظيرة قول المعتزلة
 ان ما يرى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر والبارى منزه عن ذلك فلا يرى فكذلك ما يجنبناهم ثم
 فهو جواب لكم

هـ (فصل) قال النسفي المعدم ليس برئى كما انه ليس بشئ وهاتان مسئلتان أما الأولى فقد جرت
 المناظرة فيها بين الامام الزاهد نور الدين الصائفي والشيخ رشيد الدين فقال الامام الطريق فيما نقل
 والعقل أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وبخارى على انه غير مرفى وقد ذكر الامام الزاهد الصافى في
 آخر كتاب الشخص على أن المعدم مستحيل الرؤية يؤكد المفسرون ذكره في التفاسير أن المعدم لا يصلح
 أن يكون مرفى الله تعالى وكذا قول السلف من الاشعرية والماتريدية ان الوجود عليه جواز الرؤية
 ناطق بهذا ان الله العظمة شرمها أن تكون مطردة تنكس وأما العقل فلان الشعر الاودياينه
 معدم في الحال لا يتجولوا أن رآه في هذا الشعر أرفى شعر آخر ولا في محل فان رآه في هذا الشعر فقد
 رآه أود وأيض في حالة واحدة وهو محال وان رآه لافي محل فهو محال والمحال ليس برئى اجماعا وكذا
 في الشخص الخيالي ان رأى موته فبه فقد رآه حيا وميتا في زمان واحد وان رآه في شخص آخر فيكون
 الموت صفة ذلك الشخص وان لافي محل فكما مر قال الشيخ فان كانت موجودة في الازل على هذه
 الهيئات وكان الله واثما اله في الازل كما هو واقع في الحال قال الامام هذا قول يقدم العالم لانك صرحت بانها
 موجودة في الازل وان قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لان المحدث لا يكون موجودا في الازل فانها
 لو كانت موجودة في الازل لمكانا لكانت ايجادا للبارى اياها لايجادا للموجود ولان المحدثات لو كانت موجودة في علم
 الله تعالى لمكان الله تعالى واثما الموجود لا للمعدم وهذا يميز عن الخلاف والاختلاف انما وقع في رؤية
 المعدم قال الشيخ الرؤية صفة الله تعالى وهي كلمة غير فاصرة كسائر صفاته ولو لم يكن المعدم
 مرتبة لظهر في التصور في مقتضاه مرتز عنه قال الامام نعم لا تصور في صفته لكن الواحد يثبت صفاته
 مالا يستحيل اضافته اليه لانه لا يستحيل فالقدرة صفة لله تعالى ثم ما يستحيل أن يكون مقدورا ولا يستقيم
 اضافة القدرة اليه كذا ان الله تعالى وصفاته والمستحيلات كقولك والصاحبة والجمع بين الاثنين فكذا
 هنارؤية كلمة ولكن المعدم لما لم يصلح أن يكون مرتبة لا يستقيم اضافة رؤيته اليه قال الشيخ لما
 كان البارى قدما ايضا صفاته كانت رؤيته قدما فلو لم تكن المحدثات مرتبة له في الازل والخلق صفة قدما
 له والمخلق لم يكن في الازل وحين أوجده صلا مخلوقا له بعد ان لم يكن مخلوقا له في حال العدم لم يقع التغير في
 صفة الخلق هكذا هذه المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرتبة له لاستحالة رؤيته وحين وجدت صارت
 مرتبة له ولا يقع التغير في صفته واعلم ان الله تعالى وعالم في الازل ولا تكتفون انه رأى في الازل
 لان الوقتان رآه العالم في الازل لا تقتضي وجود العالم في الازل وهو محال وحين وجد العالم نقول لم يأنه خالق
 للعالم وهذا التغير وقع في المضاف اليه لافي المضاف قال الشيخ اذا جاز أن يكون العالم معلوما في الازل وان

لم يكن من جودا فلم يجوز أن يكون مرتبة في الأزل وان لم يكن من جودا فاللام قياس القسوة على
 العلم بالاستسقي لان العلم يتعلق بالعدم والوجود والمازوية تختلف الالزام جودا فلما ألتفت
 الى هذا جمع الشيخ وقال ان العدم ليس بمرتبة في هذه الاشياء والاوجب كانت بالقرينة ففتحتها
 بالبرية قلت وقد نقلت هذا السبيل من الكتاب من نسخة قيمية فلتأمل النظر فيه ثم قال والمازوية
 الثالثة فنقول ان العدم اذا كان متمم الوجود فقد انتقوا على انه في محض وليس بشئ ولا ذات واما
 العدم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال احساننا انه قبل الوجود في محض وليس بشئ ولا ذات
 وهو قول أبي الحسن البصري من المعرفة وقال جمهور المعرفة انها ماهيات وصقائق وذوات قال يجوز وجودها
 وعدمها والحاصل انه لا يمكن تصور الماهيات منفكة عن صفة الوجود عندئذ لان الماهيات لو كانت متفردة
 حال عدمها لكانت من جود حال عدمها فيزعم كونها من جود حال كونها معدومة وهو محال وهذا لان
 الماهيات لو كانت متفردة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متشابهة في كونها متفردة خارج
 الدهن امر اشتر كانا شاعلي خصوصياتهما ولا معنى للوجود الا هذا الحق فليزعم ان يكون حال عرائها
 عن الوجود كانت موصوفة بالوجود واخبر بان المعدومات متميزة في انفسها وكل ما يتميز بصفة من البعض
 فيسمى حقائق متعينة في انفسها ولا معنى لقولنا العدم شئ الا هذا وهذا لاننا نعلم ان هذا انطلق التمس من
 مشرقه لا من مغربها وهران الطالعين معدومان في الحال ونحن نعلم ان امتياز كل واحد منهما عن
 الاخر وهذا الذي في وقوع الامتياز في المعدومات والليل على ان كل متميز ثابت متحقق لان المتميز هو
 الموصوف بصفة لاجلها امتنا من الاخر وما لم تكن حقيق متفردة فمتن كونها موصوفة بالصفة متلوجة
 لا امتياز الجواب ان ما ذكرتم منقوض بالانتهاء فانقول شرك الالهام بالجمع بين الوجود والعدم
 متمم وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال وتبين بين كل واحد منهما ما عن هذا المستغنى
 في محض وليست ذات ولحقائق وماهيات والاتقان ولان الوجود والتوحيث مترادفان عند العقلاء فلو
 كانت ثابتة في الأزل لكانت موجودة به وهو محال وقوله تعالى انزله الساعة شئ عظيم عند وجودها
 فتحكم بقوله تعالى انما قولنا لشيئ اذا اردنا ان نقوله كن فيكون وقوله ولا تقولن لشيئ انما فعل
 ذلك خدا الآن يشاء الله حيث سمى ما سكون او وصفه خدا شئاً ليس بشئ لان هذا من قبل اطلاق اسم
 الشئ باسم ما اول اليه على ان هذا يقتضي اطلاق الشئ على العدم ولا يقتضي كون العدم ذاتا وماهية
 وحقيقة وعرض وحركة وانما قانون ذلك كله كما ذكرتم من النقوض بخلافه على (الاصل العاشر
 العلم بان الله عز وجل واحد) ان دخلتم في آخر المصنف لتوحيد معناه المقصود الاله الذي دعا اليه الانبياء
 عليهم الصلاة والسلام قلنا كان التوحيد هو اعتقاد الوحدةانية في الذات والصفات والاتصال وكل
 ما تقدم من الوجود والعدم وما راعى تعدده الاصول السابعة اوصافا بباري حباه كل منها من
 معلقات التوحيد اقتضى ذلك تعددها لعلنا قد وجدنا في هذا من تعالى من سائر الازمان والزمنة والادعية
 والتعالى عن الجسمية والبهوية والعرسية فان قلت لم يتم التوحيد على الكلام في الاستواء
 والروية قلت ان الكلام في ذلك تامة الكلام في نفي الجسمية ونحوها واعراض الوحدة تكفي بغير
 انتفاء قبول الانقسام بمعنى انتفاء الشبهة والباري تعالى واحديكم من المعين ايضا اما الاول فلما علمنا
 عن الوصف بالكمية والتركيب من الاجزاء والحد والقياس والالتفات فخلصه انتفاء المشابهة تعالى بسائر
 الجوه حتى يستحيل ان وجودا شيئا فكثر وهذه الاستحالة هي التي تعد هذا الاصل لانها بالليل
 وقوله (لا شريك له) الشريك فعل من الشركة وهو كون الشئ بحيث يتحد مع غيره في شئ موضوعا
 كانت او محولا صفة او موضوعا متعلقا او اترام كده بقوله (فرد) أي منفرد بصفات الجلال وعلات
 الاكرام (لا تله) أي لا شبه له فان الوحدةانية هي الصفة الخامسة من الصفات السبعة كما شئنا له

جائزانی بری کذاک (الاصل)
 العاشر) العلم بان الله
 عز وجل واحد لا شریک له
 فرد لاندہ

أولاهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال فوجدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتاً مركبة من خواهر وأعراض والتعدد المنفصل بأن تكون ذات غائلة ذاتهم ووجدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وإرادتان وعلتان فأكثر إلى آخرها والتعدد المنفصل أن تكون صفة في ذات غائلة صفاته الزلزمة ووجدانية الأفعال تنفي أن يكون فعل أو أفعاله أو أعياده لغرضه تعالى من الممكن واليه أشار بقوله (انفرد بالخلق والابداع واستبد) أي استقل (بالأبعاد والاختراع) وقد تقدم أن الاختراع خاص بالله من وجوه الفعل بالخلق على القديم والحادث لأنه في حق الله تعالى حقيقة لأنه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فمحذور وإنما هو عبارة عن مباشرتهم للأشياء وغيرهم لهو الأبعاد والخلق أيضاً خاص بالله تعالى (الامتثل بـ) يشابه بـ يساويه) المثل هو ما يستمد من الشيء وقد يقال للذي يشابه في الصفات النفسية وقد يقال للذي يشارك في الخلق فيجب وبجوز وبسبيل (والضلة) في ملكه (فتنازعوه وبنوايه) أي يعارضونه والمتناوذة المتنازعة يكونان على سبيل المعادة والمعادته كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما انتفاء لازم الآخر وقد يقال إنه فهم من سابق الصفات الوجدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة في الكثرة في ذاته ونفي النظر في ذاته وصلاته وانفراد الخلق والاختراع وفي عبارة بعض المتأخرين الوجدانية عدم الائتنية في الذات العلمية والصفات والأفعال وإن شئت قلت هو في الكمية المتصلة والمنفصلة وفي الشر يك في الأفعال عموماً فحصل الأفعال مندرجة تحت عدم وجعل في الشر يك في الأفعال عموماً معطوفاً على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة فافتضى أنه ليس منهما ما فاعلمنا أنه إذا وجد الوجدانية مجموع تلك الأمور لأن كل واحد منها يتحققه الوجدانية فقال إن اشتمال الوجدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتمال الكل على أجزائه ولا السكبي على جزئياته أما الأول فهو مناف لقول بعض المتأخرين بأن الوجدانية عدم الائتنية فعملها شأ واحداً وهو لعدم الإضافات تلك الأمور فذلك الأمور ليست بأجزاء لها وأما الثاني فظاهر لعدم وجود ضابط تقسم السكبي إلى جزئياته من صدق اسم التقسيم على كل من الأقسام فلا يصح هنا أن يقال في الكثرة عن الذات ووجدانية الجزء أن ذلك الشاهد الغنبي في ساحة أم الراعي

انفـ رد بالخلق والابداع
واستيف بالايجاد والاختراع
لا مثل له يساهم ويساويه
ولا ضله فينازعهو يناويه

﴿فصل﴾ قال السبكي في شرح الكبري ما حلته ان عقد التوحيد على ثلاثة أقسام الأول ما ثبت بالادلة العقلية وهو كل ما يتوقف ثبوت المجزأة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته ونواده وحياته فلو استدل بالسبع على هذه العقود لم يلزم الدور الثاني ما لا يثبت بالاسمع وهو كل ما يرجع الى وقوع جاتر كالبعث وسؤال المكيين والصراط والميزان والنبأ والعقاب ورويته سبحانه وغير ذلك لان غاية ما يدرك العقل من هذه الامور جوازها ما وقع عنها فلا يرق الى الاستماع التام ما يثبت بالامرين بحيث يستقل كل منهما بالادلة وهو ما ليس بوقوع جاتر ولا يتوقف ثبوت المجزأة عليه كالسمع والبصر والكلام وبكوار الامور التي أحسر الشرع فروعها وتكدرت معالمها وتختلف في معرفة الوحدة اذ هل هي من القسم الثالث فيصح الاستدفاع الى كل من السمع والعقل وقيل بل هي من القسم الأول الذي لا يثبت الا بالعقل قال والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد الى العقل وحده في عقد الوحدة اذ لو اختلف في صحة الاستدفاع الى السمع وحده فقل نعم وقيل لا والاولى امام الحرمين والفخر الرازي والشافعي والناظر اي من المحققين واليه ما شرفه الميرزا ابن التتائي وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اه قال الغني فانت ترى الشيخ قد مال الى عدم صحة الاستناد الى السمع وحده في معرفة الوحدة لكن ينبغي ان يققنا ان هذا الخلاف هل هو لفرق وحدة الغائب وفي وحدة الصفات وفي وحدة الافعال اذ هو خاص ببعضها يحتاج الى تأمل وقال الجلال الباقى اعلم ان التوحيد ما مبصر وجوب الوجود أو ينحصر خلقية أو مبصر العبودية قال ولقد مررت الاشارة الدلية في نفي المثل وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد

[illegible]

و برهانہ قولہ تعالیٰ لو کان
 فیہما آلہما لاتلقہ لفسدنا
 ویساقہ انہ لو کان تینین و اود
 أحدهما امرأ فالثانی ان
 کان مضطرا لیساعدہ
 کان ہذا الثانی مقهورا
 عازرا ولم یکن الہا قادرا
 وان کان قادرا علی مخالفتہ
 ومداقعتہ کان الثانی قویا
 فہو الاول و سیفقا قاصرا
 ولم یکن الہا قادرا

العجز وتقدر بالفعل في الازل لئلا يوافق لم يكونا قادرين على الكمال فافترض الدليل في أن يريد أحدهما
 وجوده وهو برز بالاشارة لان وجوده هذا اذا لم يتقدّر أحدهما على شيء من الاعراض فلتفرض الدليل
 في أن يريد الآخر وجوده وذكر الدليل بأسره اه وقال امام الحرمين في علم الادلة الدليل على وحدانية
 الله انه لا يقدر الله على فرض ضارعين فان جواز ارادة أحد هما لا بد للضدين وارادة الثاني لا في استحالة
 نه وادواتهما واحتمال أن لا تنفذ ارادتهما جميعا لاستتباع وجود الضدين والخلو منهما وان نفذت ارادة
 أحدهما كان الثاني مغلوبا مستكرها وان لم يميز اختلافيهما في الارادة كان ضلالا اذ وجود أحدهما
 ووجود صفاته يستقبل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفرد والعجز منقطع عن
 رتبة الالهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقض أحكامهما من تقدير تقديرين على الكمال وقال شارحه
 ابن التلمساني مانصبه الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والبارى تعالى واحدي ذاته لا لا تقسم له
 وواحد صفاته لا تقبله وواحد في الهية ولكنه وتذبيره لا شريك له ولا رب سواء ولا خالق غيره والغرض
 من هذا الفصل إقامة الدليل على استحالة وجودين بوصف كل واحد منهما بالالهية والله هو العلم القدرة
 العلم الارادة تمام العلم وسائر الصفات التي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلو فرضنا الهين بهذا التفت
 وقدرنا فلهين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما لان الخلو منهما كقروض جسم أراد أحدهما تحريكه والآخر
 تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الآخر اماتته فلا يتصلوا ما أن يتفقد أحدهما معاً أو لا أو أراد
 أحدهما دون الآخر ولا مزيد في العقل على هذه التقسيم فان نفذ مرادهما لم أن يكون الجسم ساكناً
 متحركاً جامداً في حالة واحدة وذلك لا لأنه جيع بين الضدين وان لم يتفقد مرادهما لم يتفقد الخلوين المتقابلين
 ويلزم قصورهما معاً ونقصهما لعدم نفوذ ارادتهما وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ
 الارادة هو الله الحق والثاني عاجز ناقص عن رتبة الالهية ثم قال وهذه الدلالة التي على أرشد البها
 الكتاب العزيز برز قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اه وقال النسفي في شرح العمدة تقرير دلالة
 التماثل التي على علوية جهور المتكلمين هو انه ان فرض الهان قادران متماثلان في صفات الاولية يتردى
 الى اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتماثلين أو عجز أحدهما والكل محال وما يتردى الى المحال محال
 وهذا لان فرضنا الهين قادرين على جميع المقدورات فان أراد أحدهما أن يتخلق في شخص حية والآخر
 أراد أن يتخلق فيه موتاً فان حصل مرادهما لم يجمع بين الضدين وان تعطلت ارادتهما لم يحصل في المحل
 لا هذا ولذلك ثبت عجز كل واحد منهما لتعطل ارادته وامتناع ما يريد اثباته يمنع صاحبه اياه اذ لو ارادة
 صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر كان الذي
 تعطلت ارادته عاجزاً والعاجز مستحيل أن يكون الهالان العجز من مراتب الحدوث اه وقال البكي
 في شرح الحاشية علة الاشاعة في اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التماثل وما صلبه
 أن يقال صانع العالم واحد بمعنى انه ليس مؤلفاً من أجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم مني الحكم أي التقدير
 عنه والله واحد بمعنى انه لا ثاني له فيلزم مني الحكم للتفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاول فقد تقدم وأما
 الثاني فلان لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجد شيء من العالم والثاني باطل بالضرورة
 فان تقدم مثله اما اللازمة فلانه على ذلك التقدير لو أراد أحد الا لهية وجود شيء من العالم فاما أن يريد
 الآخر وجود أم لا وعلى ذلك فاما أن يريد العدم أم لا يريد لا وجوداً ولا وجوداً والثاني باطل بأقسامه
 فان تقدم مثله اما اللازمة فلضرورة والحصر وأما بطلان الثاني فالتقسيم الاول وهو أن يريد الآخر وجود
 فهو محال لما يتردى اليه من اجتماع مؤثرين على أمر واحد ومقدور واحد بين قادرين أن تنفذ ارادتهما
 والعجز والتراجع من غير مرجح نفذت ارادة أحدهما والعجز ونخافة الواقع أو وقوع الممكن بنفسه
 ان لم تنفذ ارادة واحد منهما وأما القسم الثاني وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضاً لما يتردى اليه

من اجتماع التقضين فكذا ما أو ارتفعاهما ان لم تنفذا مع الجز والقرج من غير مرجح ان تنفذ ارادة أحدهما وأما القسم الثالث وهو أن لا يريد الاستخروج ولا عندما قدم ارادته لا يتجلى أماناً يكون لاجل ارادته الاستخروج وهو محال يلزم من الجز وترج أحد المتين أولاً لاجل ارادته الوجود أو لعدم إمكانية الوقوع على ذلك التقدير وكل يمكن لا يلزم من فرض وقوعه محال في فرض وقوع ارادته لاجلها لكن ارادته محال على ذلك التقدير فيكون محالاً وما استلزم المحال فهو محال فإلا الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب اه قلت وهذا السياق الذي أورد فيمنعها برهان التمانع مع برهان التوارد ولا يتحمل على كل منهما ولكن لم يشر إلى برهان التوارد أحد الا الكسبي في شرح العقائد النسبية ونص بغيره انه لو وجد الهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكّنات وطلان الثاني ظاهر اما اللازمة فلانه لو وجد ممكن فلما أن لا يستند اليهما معاً فلا يكون واحداً منهما الهان أو إلى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو أوال أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحته المبدئية مشتركة بين الممكّنات فاحتاج بعضها في وجودها إلى أحدهما دون الاستخروج بلا مرجح فان قلت محتاج إلى مطابق المبدأ وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الاستخروج قلت حاجة خصوصية المعاول إلى خصوصية العلة ضرورة يتوهدها البرهان بتسلطه في شمول قدرته تعالى وفي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اه وقد ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي في تصديده وأو انظر القزويني في محبة الخلق والامام والفقيه الصاوي في عجمه وابن فورق في المدخل الاوسط بنحوهما تقدم من السباقات بأدنى مخالفة في التعبير ولم اتقيد بأرادة تلك النصوص اذ كان ما لها إلى ما سقت من عبارات المذكورين أولاً

«(فصل)» قال السعد في شرح المقاصد ان أريد بالفساد في الآية عدم التكوّن فنقر به أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن السماء والارض لان تتكوّنهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الأول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلامتناع قوارد المتين المستقلين وأما الثالث فلانه يلزم ترجيح بلا مرجح وان أريد به الخروج جعله عليه من النظام فنقر به انه لو تعدد الاله لكان بينهما التمانع والتغالب وتبين صنع كل منهما عن صنع الاستخروج بحكم الزوم المعادي فلم يحصل بين أسراء العالم هذا الائتلاف الذي باعتباره صار الشكل بمنزلة شخص واحد ويقتل الانتظام الذي به بقاء الازواج وتربّ الاستنار اه وقد انقصر الخيال في حاشيته على العقائد على الجهة الأولى منها إلى قوله بلا مرجح وقال و رد عليه ان الرد يد على تقدير التمانع الفرضي فينبذ رد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلاً وأما على الاطلاق فينبذ يمكن اختيار الأول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الإرادة على وجهه يكون للقدرة الأخرى مدخل في أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الاستخروج أو بغرض ارادته تكون الأمور إلى الاستخروج فلا اختلاف فيه اه

«(فصل)» قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما رأيت الامام أبو منصور التميمي في الاسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة وشرط في برهان التمانع شروطاً لم أر من تعرض لها من المتكلمين ونحن نورد لك كلامه بتمامه ليكون بصره للنظر يستفيد منه ولغاية هذا الكتاب بما لا يوجد في أكثر البلاد فنقول قال في بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع وبما يدل على ذلك ان ثبت لنا حدوث العالم وثبت انه لا بد له من محدث لاستعالة وجود فعل بلا فاعل كاستعالة وجود فعل بلا فاعل لا ضارب ووجود نسخ وكلمة بلا ناسخ وكتاب كان اثبات محدث واحد يبيع الحوادث بما كانت الأعداد ما زاد عليه متعارضة فلا جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجواز أربعة وأكثر منها لا إلى نهاية ولا يلزمنا على هذا القليل إذا أوجبنا صانعاً واحداً ان نغير أكثره

لان الواحد أوجه الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا يوجد جبهاد لان
الصنع لا يقتضي أكثر من صانع واحد ودليل آخر هو انه لو جاز أن يكون للعقله والجمادات وشائر
الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يسل الواحد من العقلاء المعرفة صانعه بعينه ليعبده
بعينه ويشكره على انعمائه عليه ولم يكن صانعه قادرا على تعريضه اياه وانه هو الذي صنعه دون غيره
لان غيره قد يصنع مثل صنعه وفي هذا تعبير الصانع عن تعريض صنعه العقل مادل عليه والعاجز
لا يكون لها صانعا ودليل ثالث لو كان للجسام صانعان أو أكثر لم يتصل أن يكون كل جزء من العالم
فعلهما جميعا ويكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر يستحيل حدوث كل واحد من فاعلين
محدثين له لانه باختراع أحدهما فيحد فلا معنى للاختراع الآخر منهما ولان قدرة كل واحد منهما
ان كانت لا تصلح للاختراع التي الأ مع قدرة الآخر احتمال صلاحهما مع بعض الاختراع لان ما يصلح
للاختراع مع ما لا يصلح للاختراع لا يقع بهما الاختراع لان ما يستحيل في الآخر لم يتغير بالاجتماع وما وجب
في الآخر لم يتغير بالاجتماع وليس كالحجر يجعله الجماعة ولا يجعله كل واحد منهما ولا كالحجر والكذب
على الأسد وانتفائه عن أهل التواتر لان هذا من باب الجزاء في الاستدلال وما كان في الآخر حاصل في طرفي
جواز جز أن يتغير حكمه في الاجتماع وما لم يزل في الاستدلال طرقة واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة وان
كان كل واحد من الصانعين فاعلا لبعض العالم دون بعض لم يتصل أن يكون فعل كل واحد منهما
من جنس فعل الآخر وتختلف فان اختلفت فاعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلا للجسام والآخر فاعلا
للأعراض لا يجوز اختصاص قدرة أحدهما بالجسام دون الأعراض لا يخصص تخصصها وهذا يقتضي
حدوث فعلينهما والقدرة الحديثة لا تختص بذات الاله القديم لان القديم لا يجوز أن يكون فعلا للحوادث
وان كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقد وكل واحد منهما على مثل ما قدر عليه الآخر
من الأجسام والأعراض لم يتصل أن يكون مقدر وكل واحد منهما مقدور الآخر وغيره وان كان
من جنسهما فان كان مقدور كل واحد منهما هي بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا
في ارادة بقاها مقدور واحد لوجب حدوثه منهما ويستحيل وقوع حدث من محدثين كاستقبال وقوع
حركة واحدة من متحركين فان كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر مع كونهما من
جنسها فهو محال لان كل شئ من جنس واحد منهما ثلاث يصح على كل واحد منهما ما يصح على
الآخر وهذا يقتضي اذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضا وان تتعلق
قدرته بمقدور الآخر لانه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته وإذا وجب هذا وآل الامر الى
اشتراكهما في المقدورات كلها أدى الى ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما
تجيز وقوع كسب الكتاب بقدرته وحدثه بقدره الاله سبحانه لانا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين بل
قلنا ان حدوثه كان بقدره واحدة وهي قدرة الاله واكتسابه بقدره واحدة وهي قدرة المكتسبه
وكان يصح حدوثه بقدره الاله بغيره مكتسب المكتسبه فبان الفرق بينهما ودليل رابع وهو انه لو كان
لعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرا على أحداث كل ما يحدثه الآخر فلا يخالو اذا أحدث أحدهما
جسما أو عرضا أن يكون الآخر قادرا على أحداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أولا يكون
قادرا عليه فان قدر عليه قدر على أحداث ما هو موجود حدث وهذا محال وان خرج عن كونه قادرا
عليه فصاحبه هو الذي منعه من إيجاد مقدوره وأخرجه عن القدرة عليه وهذا توجه أن يكون
ممنوعا والممنوع العاجز لا يكون الها صانعا ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لان الواحد لا يكون
ممنوع نفسه وقد يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يرد خلاف مراد نفسه ويجوز أن يرد خلاف
مراد غيره والذات الغاي يصح مع الاختلاف في المراد ودليل خامس وهو انه لا بد للصانع من أن يكون

حيا قلدا عالما مریدا مختاراً ومن نازع في هذه الصفات لصانع بيننا الكلام معه عليها فإذا ثبت وصف
 الصانع عما ذكرناه قلنا لو كان للعلم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حياً قلداً عالماً مريداً
 مختاراً والمختار أن يجوز اختلافهما في الاختيار لأن كل واحد منهما غير مجبر على موافقة الآخر في
 اختياره فإذا صح هذا فلأراد أحدهما خلاف مراد الآخر في شيء لم يتصل من أن يتم مرادهما أو
 لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر بحال تمام مرادهما لتضادهما وإن لم يتم
 مرادهما فهما عاجزان وإن تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر فإن الذي لم يتم مراده عاجز ولا يكون
 المعجز لها ولا قدسيا وهذه الغلظة معروفة عند الموحدين بدلالة التامع ولها شروط منها تفسير معنى
 التامع وهو تفاعل من المنع وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه والشرط الثاني هو
 العلم بأن التامع بين القادرين إنما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بأن يريد ما يكره صاحبه
 فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعاً عن إيقاع مراده فزعم بعض القديرة أن التامع يقع في
 الفعلين القادرين لقادرين بأن يقبل أحدهما مقدوره في محل يمنع به القادر الآخر عن إيقاع مقدوره
 فيه ويلزمهم على هذا الأصل أن يكون الباري سبحانه ممنوعاً من فعل السكون في محل قدرة غيره عندهم
 فيه حركة وهذا فاسد لما يؤدي إليه مثله والشرط الثالث أن الحيين القادرين المتصرفين بأرادته
 لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكره الآخر لأن الذي ينفي إرادة أحدهما ليس هو الثاني
 لإرادة الآخر لأن الشئيين لا يتضادان في محلي ولولا جواز اختلاف المرادين في المراد لم يصح التامع
 بينهما والشرط الرابع أن التامع بين القادرين لا يصح إلا بعد أن يكون محل فعلهما واحداً ولولا ذلك
 لم يصح من أحدهما أن يقع في محل فعلاً ويوقع الآخر خلافه في محل آخر لأن المتضادين لا يتضادان
 في محلين كالسواد والبياض في محلين والشرط الخامس العلم بأن إرادة أحدهما يجب أن تكون بحيث
 لا يصح وجود إرادة الآخر منه إذ لو كان محل إرادتهما واحداً لوجب أن يصير أحدهما معبراً بإرادة
 واحدتهما ولم يختلفا حينئذ في المراد لوجب كون كل واحد مريداً لما يريد الآخر بإرادته والشرط السادس
 العلم بأن إرادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مراده لأنه لو كانت الإرادة من المراد لكان كلما
 أراد أحدهما شيئاً حصل مراده في حال كونه مريداً ولم يصح ممنوعاً عن مراده بمخالفة الشرط السابع
 العلم بأن التامعين يجب أن يكون إرادة كل واحد منهما قبل مراده لأن إرادته لو حصلت مع مراده
 لما صح منعه عن مراده لأن الحى لا يكون ممنوعاً من فعل ما قد وجد ولا يقع التامع بين المتامعين في المراد
 ممنوعاً عن تمام مراده عاجزاً عنه والعاجز لا يجوز أن يكون قدسياً والدليل على اختلافه وجود قديم
 عاجز عن التامع القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه فلو صح كون قديم عاجز فيه
 وقد صرح من أصلنا أن القادر يكون قلداً بقدرة والعاجز يكون عاجزاً بهيئاً لوجب أن يكون اختصاص
 أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر
 الاوصاف التي استقامت لانتسابها بمقتضى خصصهما أو خص أحدهما بأحدى الصفتين وذلك يقتضي
 قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثاً غير قديم فهذا وجه بيان دلالة التامع
 على التوحيد اهـ سيق الشرح أي منصور التامع وقال الشيخ نور الدين الصاوي البغوي فإن قيل
 إذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحيلة في جسم موافقه في ذلك ولا يتصلقه بإرادة الموت فيه خصوصاً
 على أصلكم أن الإرادة تلازم العلم قلنا هذه الموافقة بينهما لا يتخللها أن تقع ضرورة وأختار أن
 قلت ضرورة كان كل واحد منهما مظهر إلى موافقة صاحبه فيكون عاجزين وإن قلت اختياراً
 يمكن تقدير الاختلاف بينهما فتوجه التقسيم وأما أن الإرادة تلازم العلم فتعدنا الإرادة تلازم الفعل
 دون العلم بدليل أن ذات الله تعالى وصلاته معلوم له وليست بمراد له وكذلك المعلوم الذي ليس بموجود

تعمل اذا وجد كغيره مجرد معلوم له وليس بمراده اهـ وقال التنقي في شرح العمدة فان قيل هذه
الانعام انما تنفر على وقوع المخالفة في الالهين فلم يجوز فرض الهين متوافقين في الازاد بحيث
يجمع وقوع المخالفة بينهما على اننا فرضهما حكيمين عالين بجميع المعلومات فلا يختلفان صلنا انه
يجمع وقوع الموافقة بينهما لكن المحاللات التي التزموها انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة
المخالفة فقام ثبتوا ان هذه المخالفة تدخل في الوجود ولا محالة لا يتم دليلكم قلت الموافقة بينهما ان
كانت عن ضرورة فقد ثبت بغيرهما واضطرارهما الى الموافقة وان كانت عن اختيار فبممكن تقدير
الخلاف بينهما فيتوجه التقسيم ولانه لو انفرد هذا لصحت منه ارادة الحياة ولو انفرد ذلك لصحت منه
ارادة الموت فعند اجتماعهما تنفي الصلتان لان كل واحد من الهينين أزلي والآخرى متعش زواله وقوله
هذه المحاللات انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة قلنا هنا مقدمة يقينية وهي ان كلما كان
ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو كانت المخالفة ممكنة لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن المحال
قدلزم من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان كانت ممكنة
أول تمكن والتسليم باطلان فبطل القول بوجود الهين واذا لم يتصور اثبات الصانع للعالم كان
الصانع واحدا ضرورة اهـ

«فصل ١٠» رجع الى تحقيق سياق المصنف ويبان لهذه الحقلة هي قطعة تفيد القطع أو اقتناعا
تفيد الاقتناع للمستند وان لم يفد لهما الواحد وصريح كلام السعد في شرح العقائد التسفية انها
اقتناعية وفي آخره ما ينافيه كلساني بيانه قال الكلال بن الهملم في المسألة وتلجده ابن أبي شريف
في شرحه وقد جعل بين عبارتهما بما حاصله وهذا الذي ذكره صحة الاسلام ابتداء لتقرر بوجهان
التوحيد لا لزوم الفساد المذكور في الآية وليس بنا الآية وانما ياتينا بيان لزوم الفساد على تقدير
التعدد ذلك أن تقول بل ما ذكره الحقلة بيان الآية وتقرر لادلائها بوجهان التوحيد بعد المعروف بوجهان
التيمان بناء على ما في الآية من الاشارة اليه وانما يكون ابتداء التقرر بالنظر على عبارة الآية فان
معناها لزوم الفساد بتعدد وتحقيق هذا المحل أن الكلام في اثبات التوحيد اما أن يكون مع
الملى أروع غيره والملى هنا هو الذي اعتقد حقيقة مله نينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما الملى فيلزمه القطع
بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة اذ هو قاطع بان الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وما
أخبر بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى وأما غير الملى فيلزمه ذلك أيضا جريا
من جهة الجبر على القهر أو على توجبه العادة والعلوم العادية التي يحصل بها القطع داخل في معنى العلم
المأخوذ فيه عدم احتمال النقص ومثال العلوم العادية التي يحصل بها القطع كالمعنى حال الغيبة من
جبل عود ناه جبرائه جبر الا أن لم ينقلبه هياما ولا لمخول العلم العادي في معنى العلم المحسوس ان اراد
خروجه عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لها تميزا لا يحتمل متعلقه نقض ذلك التميز فمقدور أو ودعى
تميز العلم بذلك انه غير متعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها للنقص لجواز تفرق العادة مع
ان العلم العادي داخل في معنى العلم ومعدود من أقسامه وتقرر الجواب ان احتمال النقص في العلم
العادي يعني انه لو فرض العقل خلافا لم يكن ذلك فرض محال لان تلك الامور العادية يمكنه في ذاتها
وامكن الاستسناد في شئ من طريق محال وذلك الاحتمال بهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع
بان الواقع لا يتخلف ذلك الممكن فرضه لان احتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التميز بمحملا
لان يحكم فيه المميز بنقيضه في المحال كقوله القل أو في المالم كقوله الجهل المركب والتقليد ومنشوء ضعف
ذلك التميز فالعلم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو اراد في التعريف
للا احتمال بالمعنى الاول فثبتوا في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب أعني بالموجب

العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم النهن
 الجزم المطابق لواقع موجب الوجود الذي يستند اليه الجزم اما حسي أو عقلي أو عادي وما ثبت فيه
 الجزم والمطابق للوجود موجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل الفساضلي فقد رتعد الاله لان
 العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها فيمكن مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة
 كل الاخرى كل دليل وحقيق من الامور بل تأتي نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالامسكة
 والقهر لا تخفى بالالهي والحال ان الله يوصف بأقصى غايات الكبر كلف لا تطلب نفسه الانفراد
 بالملك والعالو على الآخرة كما أخبر الله سبحانه بقوله ولما لبعضهم على بعض هذا أمر اذا تامل لا يكاد لنفس
 يحظر نفسه أصلا فضلا عن احتمال فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر وعلى هذا
 التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه وانما غلط من قال ان الآيات بمقتضى انقضاء من قبل انه اذا
 خطر بباله النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجد مستقبلا في العقل وينشأ ما ذكرناه من انه لم يثبت في
 مفهوم العلم الآلة في استعماله النقيض بل المأخوذ فيه غير الجزم الكائن عن موجب بأن الطرف الآخر
 المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستعمل وقوعه وبقا يظهر ان الآيات بوجه براهنة
 تحقيقية لا انقضاء قال ابن أبي شريف وقد صدر من الشيخ عبد العلي الكرماني وهو من معاصري
 السعد تشييع بلسان على قوله السعد في شرحه على العقائد ان الآيات بوجه انقضاء والملازمة عادية أي
 لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذه المعاصر في تشييعه ان ما صاحب للتصور كقربا
 هاشم بقصد حقه في دلائل الآيات وما تقدم في كلام شيخنا ابن المهمل يشد منع كون الملازمة العقلية غير
 معتبرة في البرهان ووجهان المقصود من البرهان حصول العلم بالمتلوه الملازمة العادة بنفسه اه قلت
 وقال الخياشي في حاشيته على السعد والتحقيق في هذا المقام انه ان جلي الآيات على نفي التمدد لصانع مطلقا
 فبسيح انقضاء لكن الظاهر من الآيات في تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اذ ليس المراد
 التمكن فيما فاتح جنتان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرها على سبيل الاجماع أو التوزيع
 فيلزم انعدام الشكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لآخره على أو على تأمة فيفسد العالم أي
 لا يوجد هذا المحسوس كلا ولا بعضا ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاخلاق وهو ان
 يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم بمقتضى فضل عن الوجود والا لا يمكن التماثل المستلزم للجمال لان إمكان
 التماثل لازم لجموع الامر من التمدد وإمكان شيء من الاشياء اذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء
 من الاشياء حتى لا يمكن التماثل المستلزم للجمال اه يرجع لعبارة ابن أبي شريف قال واعلم ان العلامة
 المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد الخايري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قد أحاب عن الاعتراض
 والتكفير بما رأيت أن أسوقه بالظن لاشتماله على فوائد قال درج الله الاقضية في الجواب على وجه مرشد
 الى اصواب تتوقف على ما أورده الامام بوجه الاسلام رضى الله عنه بما حمله ان الالهة على وجود الصانع
 وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالجها مرض القلب والطيبان لم يكن حادقا مستعملا لادوية
 على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان اسداء أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالالهة الى الهدى بقا لم
 يكن على قدر ادراك العقول كان الاقصاد للعقائد بالالهة أكثر من اصلاحها وحسب يجب ان لا يكون
 الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق جملة أو تقليدا لا ينبغي أن تحرك تعبدته بغير
 الأدلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلب العربي في خطابه اليهم بأكثر من التديق ولم يفرق بين
 أن يكون ذلك ايمان عقدي تقليدي أو يقين رهافي والحق الغلط النصف العقل الجامد على التقليد المصير
 على الباطل لا ينفع معه الحق والبرهان وانما ينفع منه النسيب والسنان والسكون الذين فهم نوع كاه
 ولا تامل عقولهم الى فهم البرهان العقلي الشد للقطع واليقين ينبغي أن يتكافى في معالجتهم بما أمكن من

السلام المتبع القبول عندهم لا بالادلة البينة البرهانية لتصديقهم عن ادراكهم ان الهداه
 بنور العقل المبرور عن الامور العادية لا يتصل الله تعالى به الا لاسد من عباده والغالب على الخلق التصور
 والجهل فهم تصورهم لا يعرفون رايهم العقول كالدرك نور الشمس ايسار الخفافيش بل تصورهم الادلة
 القطعية البرهانية كالتصور راي الورد بالجلع وأما العقل الذي لا يتبعه الكلام الخطابي فيجب الحاجة
 معه الدليل القطعي البرهاني اذا تعهد هذا فنقول لا يتفي أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع بتوجيه
 يشتمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالحاجة
 مع المشركين الذين علمتهم عن ادراك الادلة القاطعة البرهانية فاصرون ولا يتحدى معهم الادلة الخطائية
 على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم يشتمل على الادلة
 العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقيل ما لم يطرئ الاشارة على ما بين الامام الرازي
 في عدة آيات القرآن وعلى الادلة الخطائية النافعة مع العامة لوصولهم بطريق الاشارة على ما بين الامام الرازي
 العبارة تكملا للجملة على الخاصة والعامة على ما بين ذلك قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
 وقد اشتمل عليها واشاره قوله تعالى لو كان فيما آتاه الآيات دليلا لخطاى المدلول عليه بطريق
 العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض ولخروجها عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يتفي ان
 لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس لازما قطعا لاختلاف
 الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عاوى وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أخرى الله تعالى الممكن يجري
 الواقع بناء على الظاهر ولا يتفي على ذوى العقول السليمة ان ما لا يكون في نفس الامر لازما وقطعا لا يتغير
 يجعل الجاصل ونسبته ايامها ناعا ان تسميته قطعا وبها ناضية في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين
 ههنا ههنا فان ذلك مدوجة لطن الطائفتين ونصرة للدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعا
 لاشتمال القرآن على الادلة القاطعة التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة الخاصة وعلى الادلة
 الخطائية النافعة العامة بطريق العبارة وأما البرهان القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان
 التمتع القطعي باجماع التكمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولهمزهما أو غير أحدهما على ما بين
 في علم الكلام وكلاهما محالان عقلا كجابين فيه أيضا الاتماع التي تدل على الآيات بطريق العبارة بل
 التمتع قد يكون رهانيا وقد يكون خطائيا ولا يتفي أن يوهن ان كل تمنع عند التكمين برهان
 وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة تنافي خطائيه لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد
 المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وغير الآلهين المقروئين أو غير أحدهما والفساد المدلول
 عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فان أحدهما من الآخر وحيث تدل على
 أن يوهن انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بانعالي انه يستلزم
 امتناع تعدد الآلهة قطعا فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على
 طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزام امتناع التعدد عقلا وانما يستلزم عادة
 والاستلزام العاوى لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليست ثم ذكر بقية الجواب وضمته العجب من
 تكفير صاحب التصريح بان قال ان دلالة الآية طينية ونحو ذلك قال ابن أبي شريف ولا يتفي بعد معرفة
 ما قرره من كلام شيخنا ووجه ودقوله هذا العجب ان الآية دال على خطاى أى خطى ثم قال واعلم أنه قد
 وقع السعد أو آخره من العقائد ما يتنافى بظاهره كلامه في آياته ووافق كلام شيخنا فانه قال في الكلام
 على الهجرة ما فيه وعند ناهو الهجرة يحصل الجزم بصدقه بطريق جوى العادة بأن الله تعالى يخلق
 العلم بالصدق عقيب ظهور الهجرة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله على الهداية والتوفيق
 * (فصل) قد تقدم أن هذا المطلب مما صغ فيه التمسك بالسمع وأدلته من السمع كثيرة منها

الآية التي سبقت ومنها قوله تعالى وقال الله لا تقفوا لهذين الهمين اثنين انهما هو واحد وقوله تعالى قل هو الله أحد ولا تعجلوا بالحق به أكله خبرا بقوله والهمك الله واحد وشهادة بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو وقسماعليه بقوله والما فان صفات قوله ان الهمك لو احدى وتكررت آي التثنية في القرآن في ست وثلاثين موضعاً منه وهي تحتمل المحدثين يزيدان الانبياء والرسل عليهم السلام انما بعثوا من أجل التوحيد ويستدل على ذلك بأحاديث وأما الصوفي فيقول بما تقدمت به من زيادة بأنه الكمال المطلق واحداً فهو كان متعدد الما كان مطلقاً بل كان متبداً ولو سئل ما يدخل تحت العدد معه عنه والله لا يكون الا كلاً بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالا لا يتعدد ويقول أيضاً الله لو كان متعدد المكان العدد ذاتياً له اذ لو لم يكن ذاتياً المكان لغيره ولو كان لغيره لاحتاج في تعدده الى الغير ولا شيء من المحتاج بالله وبالله أن يكون التعدد ذاتياً لله والا كان موقوفاً على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفاً على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته وانما كمال كل موجود في العالم يحصل حقيقة نوعه على التمام كالانسان مثلاً حقيقة كل نوع على التمام واحدة وانما التعدد في الأشخاص ثم كل شخص وجوده يحصل لشخصه وشخصه واحد فاذاً لكل شيء وحدة بشخصه دائماً أو وقتاً ومهما هو اثنان أو أكثر شخصاً وكل ما زاد على وحدته التي هو بها واحد فهو وحدة لغيره فاذاً جميع الموجودات كلها وحدات وهي كلها اثنان فالا واحد ومن هنا قيل

وفي كمال شيء آية * تدل على أنه واحد

فقد ثبت ان صفات العالم واحد واذ كان واحداً فهو لا مثله مماثلة في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته لانه غير المكلف والا لما كان واحداً ولا واجب الوجود بل من الترتيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والا لما كان ممكناً ضرورة ان مما يحتمل الممكن يمكن لان المثلين هما المستر كان في صفات ذلك كونه محال وهو أحد المطلب الاعتقادية وهو محصل ما تقدمت في الصفات الترتيبية فاعرف ذلك والله أعلم * (تنبيه) ثبت مما تقدم ان الله هو الذي لا يماثله شيء وان نسبة الاشياء اليه على السوية وهذا يدل قول الجهرس وكل من أثبت مؤثراً غير الله من علته أو طبع أو ملك أو انس أو جن اذ ذلك انما ينعى تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم * (تكميل) قال في مقاصد الرجة صفات الله تعالى على أربعة اقسام اما صوابية محضة أو إضافة محضة أو حقيقة عارية عن الإضافة فيقال السلب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا معتبر ونحو ذلك ومثال الإضافة كونه أولاً وآخر وظاهراً وباطناً ومثال الحقيقة العارية من الإضافة الوجود والحياة ومثال الحقيقة التي تلتزمها الإضافة العلم والقدرة والإرادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدها الشيخ السنوسي وغيره خمسة القديم والبقا ومخالفة تعالى للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية وحقيقة السلب في أمر لا يليق بالباري تعالى وهذا هو الصنيع المحقول المنقول وقال بعضهم السلبية منسوبة الى السلب على معنى ان السلب داخل في مفهومها من غير ان يكون هناك اداة سلب وبشهادة قول السنوسي يعني ان مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بولانا تعالى وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره وفي حاشية سيدى عبدالقادر بن خدة الراشدي مائة قوله سلبية أي مدلول كل واحدة سلبت أمر لا يليق بالباري تعالى وفي قول سلبية لان السلب أعظم من السلب في كل ما سلب وليس كل سالب سلباً فبعض السالب سالي كالسلب وبعض السالب ليس بسلبى كالعاني مثلاً والفرق بينهما ان السلبى هو الأمر الذي يدل على سلب ما ينافيه مطابقة كالتقديم مثلاً فانه يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحسوث مطابقة فكذلك سائر المسائل بانواتن دل على سلب منافيه بالاتزام فهو السالب وليس كحفظ القدرة يدل على صفة يتأتى بها الجباد

كل يمكن وأعدامه بالمطابقة وجعل على سلب العجز عنه بالانترام الحاصل هو الذي يفسر بالسلب اه قال
الشهاب الغنبي بعد أن نقل هذه العبارة ولم أر هذا التفصيل والتفرقة بين السلب والسلب على هذا
الوجه الا في كلام هذا الامام قلت وهو غير مبني على كون تكلف والاحسن ما تقدم تفسره في كلام
السوسي وغيره اذ لا يحد عنه وهذا ما وقع الاختيار عليه في شرح المباحث المتعلقة بالركن الاول ثم شرع
المصنف رحمه الله تعالى في بيان الركن الثاني فقال

(الركن الثاني)

أي من الأركان الاربعة (العلم بصفات الله تعالى) اعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جوار على الذات بحيث
يحمل عليها كالحكي والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك وبعضهم يسميها أحكاماً
ومنها ما هو ليس بجوار ولا يحمل على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والارادة
والكلام وغير ذلك واختلفت الاشاعة في اثبات الحال فنفاها منهم وهم الاكثر فعنى القادر مثلاً
عند هم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها ليس عند هؤلاء
الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن الذات بعلم الاشعر بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كقوله تارة يعبر عن
ثلاث المعاني بما يشترعها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلاً معبراً عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشترع
بهما معاً وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخ ان
المدلول من قولنا القادر والعالم مثلاً نفس الصفة التي هي القدرة والعلم من حيث قيامها بالذات وعلى
هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال لا هي عين المسمى ولا هي غيره وإنما من أثبت الحال فيقول ان هذا
ثلاثة أمور للذات والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة والاوّل ما موجوداً والحال ثابته وليس
بوجوده ولا معدومة وبالجمله فنفي الاحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات وفي الصفات القائمة في
تعاها ومن أثبت ينظر في ذلك يزيد بالنظر في اثبات الحال في تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية
ذكر صفات المعاني وهي سبعة القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويقال لها أيضاً
صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقدم صفات السلب عليها من تقديم التخليّة على التولية
كأن تقديم النفي على اثبات في الاله الا الله وتقديم المعاني على المعنوية لتوقفها عليها اشتقاقاً وحقاً
اذا لمعالم مثلاً المتأخرون كونه علماً مشتق من العلم وثبوتها للذات فرع ثبوتها ذاتياً منهم وبعضهم
قدم المعنوية لا لتوافق عليها ولا لتلازم على صفات المعاني وانما سميت في الاصطلاح صفات المعاني لانها
صفات موجودة في نفسها سواء كانت حادثه كصفات الجرم مثلاً وسواءه اوقدعة كعلمه تعالى وقدرته
فكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة لانها معنوية لانها معنوية لانها العلمية وهذا في اصطلاح
المتأخرين وأما المتقدمون كالمتأخرين فلا فرق عندهم بين المعاني والمعنوية ويطلقون صفات المعاني
عليها معالان ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعاني بالذات بمعنى كونه عالماً
قيام العلم بالذات وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها كان كانت واجبة للذات صادمة للذات
غير معاللة بعلمه بحيث صفة تنسب أو لا تنسب ومثالها الخبز الجرم وكونه قابلاً للإعراض مثلاً وان
كانت الصفة غير موجودة في نفسها الا انها معاللة بانها تجب للذات ما دامت علمتها قائمة بالذات بحيث
صفة معنوية أو لا معنوية ومثالها كون الذات علّة ذاتة مثلاً ومدار على عشرة أصول الاصل
الاول العلم بان الله صانع العالم القادر أي ذو قدرة وهي عبارة عن المعنى الذي به يوجد الشيء مقدراً
بتقدير الارادة والعلم واقعاً على وقتهما فالقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وليس من
شرطه ان يشاء لاجل ان الله تعالى قادر على اقامة القائمة الا ان شاء لولم يشأ قامها وان كان لا يقسمها
فانه لم يشأها ولا يشأها لما جرى في سابق عمله من تقدير أفعالها وقتهما وذلك لا يحد في القدرة والقادر

*(الركن الثاني العلم
بصفات الله تعالى ومداره
على عشرة أصول)*
(الاصل الاول العلم بأن
صانع العالم قادر

المطلق هو الذي يتجرح كل موجود اختراعاً بتقديره ويستغنى فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى
 قاله المصنف في المقصد الاثنى (والله تعالى في قوله) الكريم في كلمة العزيز (وهو على كل شيء قدير
 صادق) ذل أبو منصور النجاشي قد وردت السنة بذكر القادر والمقدر في أسماء الله تعالى وبه القرآن
 بهذين الاسمين وبالتقدير أيضاً والقدير أبلغ من القادر والماقدر أبلغ من القادر والمقدر معنيان يكون
 بمعنى التقدير من القدرة على كل شيء وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره وإنما وصف القادر بنا
 بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض الوجه الثاني ان يكون بمعنى القدر ويقال قدر يا خفيف
 وقدر بالتشديد وجاز في كلام العرب ان يقال قدر واقتدر بمعنى واحد مثل جذب وجذب وبجذب ثم أقام
 المصنف الدليل على ذلك فقال (لان العالم يحكم في صنعه احكاماً مجدياً مرتباً في خلقه) ترتيباً ريباً
 (ومن رأى ثوباً من ديباج) قال صاحب المصباح هو ثوب سداه ولجته ابريسم ويقال هو مبرع (حسن
 النسيج والتأليف متناسب التلويح والتأليف) يقال طرز الثوب قطر إذا جعل له طرازاً وهو العلم
 في الثوب والتلويح بلفظ بفتح الباء يقال فوبع طراز إذا كان من خوله أصلام وقد طرقة وأطرقة بمعنى (ثم
 تهرم) أى ظن (مسدور نسجه) وتأليفه (عن ميت لا استعانة له أو عن انسان لا قدرة له) قال
 الراغب الاستعانة وجود ما يبره الفعل ممكناً وعند المحققين اسم الجمع التي يمكن المهرج
 مما يبره من احداث فعل والاستعانة أنحس من القدرة (كان خفلاً عن غير رثة العقل) كأنه عدمها
 (ومضطرباً في سلك أهل الغباوة والجهل) وفي كتاب جمعة الحلي لابي الطاهر القزويني ما نصه أما الاصل
 الاول في معرفة كون الباري تعالى عالماً قادراً والدليل عليه صدور الافعال المحكمة المتعقبة مثل خلق
 السموات والارض وغيرها من الصنائع والبدائع في عجائب التركيب والترتيب وبدل ذلك قطعا على
 كون صانعها عالماً قادراً عالماً فان من يرى خطأ منقولاً أو ديباجاً منسوخاً أو يجهل صدوره من جاهل
 به عاجز عنه يكون من حيز العقل خارجاً وفي تبه الجبل والجالا وسباقه قريب من سابق المصنف الا
 انه جعل العلم والقدرة معاً في أصل واحد قال البيهقي في شرح الحاشية أعلم ان القادر عند أهل السنة هو
 المتكبر من الفعل والتركيب بحسب الداعي الذي هو الازادة وان شئت فقول هو الذي انشأه فعمل وان
 شاء لم يفعل وتقول هو الفاعل على مقتضى العلم والازادة وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون ان
 كل ما تتوقف دلالة السمع عليه لا يكتفي فيه السمع فأقوى دليل لهم على انه تعالى قادر بذلك التفسير ان
 ية ال قد ثبت حدوث العالم كبره فصانعه لو لم يكن قادراً لزم تحالف المعلوم عن علته وهو محال أما اللازمة
 فلا نحتاج العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادراً فيمكن موجباً بالانضمام الخلف المذكور وأيضاً
 لو كان موجباً لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لأن ارتفاع المعلوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع
 الواجب محال

● (فصل) ● والحدث يقول قال الله تعالى قل هو القادر وهو على كل شيء قدير وأما الصوفي فيقول كيف
 لا يكون قادراً وهو قد أنشأ العباد على طاعته وجعل ذلك صفة لكل فيهم وهو أولى بالكمال بل هو منفرد
 به فلا قادر في التقدير الا هو اذا فاعل الا هو وايضاً فاننا اذا نظرنا في أنفسنا واستقرنا من أحوالنا وجدنا
 ما يندفع في ذواتنا من الافعال على قسمين منها ما يكون معصوماً باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولاً
 وعرضاً وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر خاص ولا ير الى غير نهاية نسبة وقوفه عند ذلك
 الحد كسب وقوفنا في المضرب فيه وقوفنا فيما يتحرك فيه فعل اختياري وقوف أجسامنا عند حدها
 فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع وما لا يكون عن موجب ولا عن طبع
 فهو عن قادر فاعلنا قدرنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل الا الله فمساواة مثلنا والكلام فيه كالكلام
 فينا (الاصل الثاني) العلم بالله تعالى عالم بجميع الوجودات وعلم محيط بجميع المعلومات على التفصيل

والله تعالى في قوله وهو على
 كل شيء قدير صادق لان
 العالم يحكم في صنعه مرتب
 في خلقه ومن رأى ثوباً
 من ديباج حسن النسيج
 والتأليف متناسب التلويح
 والتلويح بفتح الباء
 مسدور نسجه عن ميت
 لا استعانة له أو عن
 انسان لا قدرة له كان خفلاً
 عن غير رثة العقل ومضطرباً
 في سلك أهل الغباوة والجهل
 ● (الاصل الثاني) ● العلم
 بالله تعالى عالم بجميع
 الموجودات ومحيط بكل
 الخواصات

(فلا يعزب) أي لا يثبت (عن علمه) الذي لا يوجب مشقة في الأرض ولا في السماء صادق في قوله
 جل وعلا (وهو بكل شيء عليم) ظاهره بواطنه دقيقة وخفية وآخيه عابثته وخاتمة وهذا من حيث
 الكشف على أنه لا يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفاداً من المعلومات
 بل تكون المعلومات مستفادة منه (ومرشدنا صدقه) قوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
 قال المصنف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دق منها وما العارف ثم بذلك في اتصالها إلى المستصغر
 على معيل الرقي دون العلف فإذا اجتمع الرقي في الفعل والفاعل والادراك ثم يعني العارف ولا يتصور ركن
 ذلك في العلم والفعل إلا الله تعالى فأما إحاطته بالحقائق والخفا فلا يمكن تفصيل ذلك بل الخفي عنده كالجلي
 من غير فرق وأما رفقته في الأفعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضاً تحت المحصر إذا لا يعرف العارف في فعله إلا من
 عرف تمامه بل أفعاله وعرف دقائقها وقدر اتساع المعرفة فيها تتسع بمعنى اسم اللطيف وأما
 الخبير فهو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة فلا يخفى في الملك والملكوت شيء ولا تغفل ذرة ولا تسكن ولا
 تفترب نفس ولا تظلمن إلا يكون عنده خبرها وهو يعني العلم إلا أن العلم أضيف إلى الخفاء الباطنة
 حتى خبره فهو يسمى صاحب خبر (أرشدك على الاستدلال بالخلق) الذي هو الواصل إلى رفق التقدير (على
 العلم) الذي هو الإحاطة بكل شيء على ما هو عليه دون سبق خفاء يحصل الأشياء عنده (بلا تخرج صورة
 ولا تفصل ولا تضيق بكيفية) (لأن لا تعزب) أي لا تسكن (في دلالة الخلق اللطيف) والابحار المذنب
 (والضغ المزين) بالترتيب القريب (ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع) جل وعلا (بكيفية
 الترتيب والترصيف) قوله كان ربهان بين برهان الأصل الأول ذكرهما أو الأخير الترتيب في ضخمة
 الحق وغيره من الألف في أصل واحد كما أسرنا إليه (فما ذكرناه سبحانه هو المنتهى في الهداية) وفيه
 العزوف (التعريف) قال المصنف في المقصد الأسنى العبد سخطاً من وصف العلم ولكن يشارف علمه الله
 عز وجل في خواص ثلاث أحداها المعلومات في كثرتها فإن معلومات العبد وإن اتسعت فهي محصورة
 فيه بل هي على تناسب ما لا نهاية والثانية أن كشفت أركان الخلق فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن ورعاها بل
 يكون مشاهدته الأشياء كأنه راها من وراء ستور رقيق ولا تذكر دوريات الكشف فإن البصيرة الباطنة
 كالصبر الظاهر يورق بين ما ينضج وقت الاستفصال وبين ما ينضج أول بخوة النهار والثالثة أن علم الله
 تعالى بالأشياء غير مستفاد من الأشياء بل الأشياء مستفادة منه وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل
 من أنشرف العبد من سبب العلم من حيث أنه من صفاته تعالى ولكن العلم لا يشرف ما علمه أشرف
 وأنشرف للمعلومات هو الله تعالى فذلك كانت معرفته أفضل للعالم بل معرفة سائر الأشياء أنشرف
 لأنها معرفة لأفعال الله تعالى ومعرفة الطريق الذي يقرب العبد من الله تعالى فلا تظن إذا أنقذ الله تعالى
 أه وأما الحد فيستدل بقوله تعالى في الأهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة ويحدث
 الاستفصال وفيه فأنك تعلم ولا أعلم وأما الضروي فيقول العلم حقيقة من كانت الأشياء حاضرة قلبه وليس
 من تكون الأشياء حاضرة قلبه إلا أن أفعالها الشئنة ولا يفيد الأشياء شيئاً إلا الله تعالى فلا عالم إلا الله
 تعالى أذهر المنيد لكل حقيقة عن تلك الحقيقة حتى الخالق أن كانت له حقيقة عقلية أو وجدانية فهو العبد
 لها هو الحق الجلي لها في الأذهان والضرورة من أجل الحقائق لبعده فكيف لا تكون مخيلة بل لم تحصل
 بالتحقيق إلا أنه ليس لغيره على التحقيق إحاطة بشئ والله أعلم (الأصل الثالث العلم بكونه نيز وجل نجيا)
 معطفاً وهو الذي تنلج جميع المذكورات تحت أدراكه وتجميع الموجودات تحت فعله حتى لا يشذ عن
 علمه مدرك ولا من فعله مغفول وذلك هو الله تعالى فهو الخالق الكامل المطلق وكل شيء سواه غيبه بشدة
 أدراكه وفعله وكل ذلك محصور في قلة ثم أشار المصنف إلى ربهان فقال (فان من بين ثلثة وعشرة ثبت
 بالضرورة حياته) أي أن الدليل عليه ما دللنا على كونه الباري تعالى عالمنا قانداً ومن شرط العلم القادر

لا يعزب عن علمه مشقة في الأرض ولا في السماء
 صادق في قوله وهو بكل شيء عليم
 مرشدنا صدقه تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
 من خلق وهو اللطيف الخبير
 أرشدك إلى الاستدلال
 بالخلق على العلم لأن
 لا تسكن في دلالة الخلق
 اللطيف والصنع المزين
 بالترتيب ولو في الشيء الحقير
 الضعيف على علم الصانع
 بكيفية الترتيب والترصيف
 فما ذكرناه سبحانه هو المنتهى
 في الهداية
 والتعريف (الثالث) العلم بكونه
 عز وجل حيا فان
 من ثبت علمه وقدرته ثبت
 بالضرورة حياته

ان يكون حيا وبادا دلنا على ان العالم فعله ويستحيل صدور الفعل عن الميت والجمادات (لوصف وقادر عالم فاعل مدبر) للكانات (دون ان يكون حيا لجاز ان يشك في حياة الحيوانات عند تدهولها الحركات والسكنات بل في حياة ارباب الحرف والصناعات) اذ لا يتصور قيام هذه الاوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغيره (وذلك) أي تموت وقها بغيره بغيره عند بل (انفاس في غيرة الجاهلات) أعادنا الله منها (تنبيه) * يظهر سابق المصنف بشعر ان تأخير صفة الحي بعد ذكر القادر والعالم لتوقفهما فقط على هذه وان الحياة شرط في كل منهما خلافا للصحيح فوقف الارادة والسمع والبصر والكلام وترتها على الحياة ايضا وان صفة الحياة شرط في كل منهما ولزم ان يكون المشروط مقفرا الى الشرط ويتأخر عنه في العقل وهل الحياة شرط في كل منها ابتداء أو بعدها شرط في بعض فتكون الحياة شرطا في بعض ابتداء وفي بعض بالواسطة محتاج الى تأمل فيه قال الشيخ السنوسي في شرح سفرى الصغرى بعد قوله في المتن ويحبه تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها ما نفسه مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغيرها ولهذا أخذ ذكر الحياة الى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل والا فليس من جهة انها شرط في تلك الصفات مقدمة بالثبات عليها التوقف وجود الشرط على وجود شرطه الا ان التوقف هنا توقف معة لا توقف تقدم اذ صفات البارى تعالى كلها لازمة يستحيل تقدم بعضها بالوجود اه وقوله وما ذكر بعدها الى الكلام هو الاستفادة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة قال الغنبي وظاهر ان ذلك الترتيب من غير واسطة بعض بعض كان يقال مثلا ان الارادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك وربما يرد على القول السابق فيلزم ان يكون المشروط مقفرا الى الشرط ان الافتقار منافي للوجوب اذ الوجب مستثنى على الاطلاق وذلك ينافي الافتقار والجواب ان المراد بالافتقار اللازمه وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي للوجوب واليه الاشارة في قول السنوسي الا ان التوقف هنا توقف معة فتأمل وكون ان الحياة شرط في تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الاسلام في حاشيته على شرح جمع الجوامع حيث قال وظاهر انها أي الحياة شرط لغير العلم أيضا من الصفات المذكورة فاذا عرفت ذلك ظهر ان المصنف لو أخّر هذه الصفة عقب الصفات المذكورة لكان أوجه وأما ترتيبه على القدرة على تعلق الارادة على تعلق العلم فيساق ذلك في سياق عبارة ابن الهمام وتأيدته ان شاء الله تعالى (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله فلاموجود الا وهو مستند الى مشيئته ومصادره ان ارادته اعلم المريد بربه السمع على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة الفعل ولكن اطلاق مريد مما ثبت بالاجماع وبالجملة فالمريد الذي يريد اذ اراد هو الذي يخص فعله بحاله دون حله لصفة قائمته اقتضت ذلك وتلك الصفة هي الارادة وهي كما قال السنوسي صفة الزبوت في اختصاص أسد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله اه وقال السنفي في شرح العمدة دها عن التكمين معنى يرجع تخصيص العقولات بوجه دون وجه وقبل صفة تنفي عن قامت به الجبر والاضطرار وقادتها على هذا الحدان يكون للوصوف بها اختيارا فبما ضله غير مطرا ليه ثم صانع العالم أوجده باختياره من لا اختيار له في ضله فهو مضطر والمضطر عاجز فكيف حذنا ولا اختيار بدون الارادة فكان مريدا اه وفي التخصيص للسنوسي هي صفة يتأق بها تخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه وقال في شرح سفرى صفة يتأق بها تخصيص كل ممكن بالجواز التخصيص بدلا عن مقابله وقال في شرح الوسطى صفة يتأق بها جميع ونوع أحد طرفي الممكن وان شئت قلت هي القصد لوقوع أحد طرفي الممكن وقال في شرح الكبرى هي قصد للفاعل الفعل ذلك الجاز وان شئت قلت اختياره اه وقال أبو منصور التيمي الارادة المشيئة عندنا

ولو تصور قادر وعالم فاعل
مهر دون ان يكون حيا
لجواز ان يشك في حياة
الحيوان ان عند تدهولها
في الحركات والسكنات
يسل في حياة ارباب
الحرف والصناعات وذلك
انفاس في غيرة الجاهلات
والضلالان * (الرابع) العلم بكونه
تعالى مريدا لافعاله فلا
موجود الا وهو مستند
الى مشيئته ومصادره عن
ارادته

بمعنى القصد والاختيار وزعت الكرامة ان الثابتة الازلية صفوة واحدة يتناولها شاء الله عز وجل بها من حيث يحدث وارادة الله غيرها وارادته خلقة في ذاته قبل حدوث مراداته على عدم مراداته وقتنا مشيئة ارادته وهي متعاقبة يحدث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه بهم فيدعى انه أراد حدوث كل ما علم منها على علم من حدوثه عليه اه (فهي المبدئي المبدئي والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الالفاظ في أول هذا الكتاب ثم أشار الى رهايتها فقال (فكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر عنه أمكن ان يصدر منه صدره) أي كل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كل من الممكن صدور صدقه أي صدر ذلك الصادر به في ذلك الوقت (وملاضده أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه) أي كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه في وقت آخر (نبله) أي قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه (أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقت من مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين) أي فخصيصه بصدوره في ذلك الوقت دون ذلك الممكن الاستحرون ماقبل ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه يصرفه القدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد صدقه به في ذلك الوقت الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا تفتي بالارادة الا ذلك للهي المخصص وهو صفة حقيقية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت إيجاده دون ماقبله وما بعده من الاوقات هكذا عبر به ابن الهمام في المسامرة وقال السعد في شرحه على العقائد وهما أي الارادة والمشيئة عبارتان عن صفة تلي الخي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع اه قال ابن قاسم في نصه على هامشه تحت قوله المقدورين من ماصيه وهما الوجود والعدم وصبارة شيخ الاسلام في ما تبعه على السعد عند قوله أحد المقدورين أي من الفعل والتترك بعني التمساقعة واحدة تتعلق بالذات بارة وباترك أخرى ومثله في حاشية السكالين أي شريف وفي ظاهر سياقتهم نوع مختلف لا يفتي قال الغنبي ويحتمل ان يكون مراد السعد بقوله أحد المقدورين ما يصح اتفاقه بالوجود لا ما يشي التترك فانه ليس بمقدور مثلا السواد مع البياض مقدوران فالارادة تخص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه في هذا المحل المخصوص في هذا الوقت دون ماقبله وما بعده دون البياض أو عكسه وكذا الكلام في نحو الطول والقصر وحينئذ فلا ارادة كما قال بعضهم تخصيصان أحدهما تخصيص أحد المقدورين بالوقوع والثاني تخصيصه بالوقوع في هذا الوقت دون ماقبله وما بعده ثم قال وبنينا ان لا تفهم مما هو مصرح به في كلامهم من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة ان المراد بالضدين ما يشي العدم والوجود فان الوجود كله مصرح به عند آئمة الاصول لا ضده ولا مثله وقد استدوا على ذلك بأدلة ساطعة فلا عليك بمن نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الآئمة مع عدم فهمها على وجهها ثم وياك أن تفهم أيضا من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ان المراد بخصوص الضدين بل المراد ان نسبتها الى جميع الممكنات على السواء لا فرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمتخالفين والمتماثلين وانما فرض الكلام من فرض الضدين في مقام الاستدلال فان بينهما غاية الخلاف فإذا ثبت أن نسبة القدرة لهما على السواء ثبت نسبتها الى بقية الممكنات بالطريق الاول اه وقال الكسبي في شرح النسخة اعلم أن القدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاد وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة فديم بقدمها ونسبتها الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بان العدم مقدور وهو المبرر عنه بالتأثير أو التكوين والإيجاد ونحو ذلك والظاهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم حاشية بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لاني الازل بل بوقت وجوده فيلا يزال أو هو مجردا

فهي المبدئي المعدو الفعال لما يريد وكذا لا يكون مريدا وكل فعل صدر عنه أمكن ان يصدر منه صدره وما لا ضده أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقت من مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين

لك من يقول الائمة ظهر لك ما ساقه المصنف في هذا البرهان ثم قال (ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص
المعلوم حتى يقال انما وجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغني عن القدرة حتى يقال يوجد
بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده) وهذه الجملة أو ردّها امام الحرمين في سابق الرد على الكسبي من
المعتزلة ونصه وزعم الكسبي ان كون الاله علما بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها
يفني عن تعلق الإرادة بها وهذا باطل اذ لو أغنى كونه علما عن كونه مريدا لأغنى كونه علما عن كونه
قادرا وقد واقفنا على افتقار أفعال المحدثين الى إرادتهم اه وقد اختلفت عباراتهم في برهان الإرادة ففي
التذكرة الشريفة لابن القشيري ما نصه لان فعله مرتب بخص بأوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال
على كون فاعله مريدا له فاصدا اليه وفي المدخل الاوسط لابن فورك ظهور فعله دليل على قدرته لان
الفعل لا يظهر عن لاء، وله كمالا يظهر عن به عجز أو موت وكونه محكما متناديا دليل على عله لانه على احكامه
واقفانه لا يتأتى عن لاعلمه وكونه متنا دليل على ارادة فاعله اذ كما لا يصح ظهوره من غير ذي علم
كذلك لا يصح ظهوره من غير ذي قصد اليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أول من وقوعه على وجه
آخر وقال أبو القاسم الاسكافي في الكافي وهو مريد لان قدرته تساوى بالاضافة اليها جميع القديورات
وليس يقع منها الا البعض على وجوه خاصة فلا بد من ارادة تخصص بالوجود ما تخصص على الوجه الذي
تخصص وقال والده امام الحرمين في كتابه المعتقد والدليل على ارادته تعالى وانه مريد أن تخصص
حدوث المحدث زمان دون زمان في مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولا الا بأرادة مريد
وقال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد الدليل عليه ان أفعاله مرتبة ترتيب الأفعال واختصاصها
ببعض الجوزات بوجوب أن يكون فاعله قاصدا الى ترتيبه وقال أبو الخير القزويني في حجة الحق والدليل
على كونه تعالى مريدا ان اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريدا ونحن نرى أفعال الباري
تهالكي مخصصة بأوقات موصوفة بصفات مخصصة جاز في العقل وقوعها على خلافها فتدل على كون
فاعله مريدا لها وقال شيخ مشايخنا في اسماؤه والدليل على ارادته تعالى انه لو لم يكن مريدا لكان كارها
لان الإرادة هي القصد الى تخصيص الجائز ببعض الجائز ببعض عليه وقد تقرروا ان ارادة الله تعالى عامة
التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شيء منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء وقال البكري
شرح الحاشية قد ثبت ان صانع العالم فاعل بالاعتبار وكل فاعل بالاعتبار مريد فصانع العالم مريد
امال الصغرى فلما مر من حدوث العالم الدال على انه قادر مختار وهو الذي اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم
يفعل وأما الكسبي فلان تخصيص الحوادث بحالة دون حالة وهو الإرادة أو تعلقها والتخصص حاصل
فالإرادة ناشئة وهو المطلوب اه ونقل الفقيه عن السنوني في شرح النظم الإرادة مصلية ترجع بها
وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله وبرهان وجوبها له تعالى أن الحوادث قد انصبت من كل نوع
من أنواع ستة وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات باحد أمرين
جائزين متساويين في قبول كل ذات ثلاثة لهما واختصاص أحد الطرفين المتساويين بـلا عن مقابله
بغير مرجح مستقبل ولذا يجب الافتقار الى المرجح فلا يصح أن يكون المرجحات الممكن لانه يلزم عليه
اجتماع أمرين متساويين وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات وذلك مستحيل لا بعقل وأيضاً لو ترجح
للممكن من ذاته الوجود بـلا عن العدم لكان واجب الوجود لذاته يلزم قدمه ولو ترجح من ذاته
العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبداً لان المرجح الذاتي يستعمل زواله وكلا القسمين باطل فتعين
أن يكون المرجح لا اختصاصا من كل ممكن باحد الطرفين الجائز من عليه خارجا عن ذاته والسر التام يقتضي
أن لا مرجح لا اختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بـلا عن مقابله الا الإرادة وهي قصد الفاعل الى
وقوع ذلك الجائز دون مقابله اه المراد منه

ولو أغنى العلم عن الإرادة في
تخصيص المعلوم حتى يقال
انما وجد في الوقت الذي
سبق العلم بوجوده لجاز أن
يفني عن القدرة حتى
يقال يوجد بغير قدرة لانه
سبق العلم بوجوده فيه

﴿فصل﴾ وأما الحديث فيقول قديمي سمعان الله تعالى أراد الأشياء وبريدها وقد علمنا بذلك من بجة معهود اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشيء هو الذي يتخصصه على الحقيقة ومن يتخصص الشيء على الحقيقة فهو مرید فصانع العالم مرید على الحقيقة وأما العوفي فيقول لابد من تخصيص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو الذي لا يذاع تخصصه إلا للعالم على الحقيقة ولا علم على الحقيقة إلا لله تعالى ﴿تنبيه﴾ هذه الأصول الأربعة التي ذكرها المصنف ولأدرك في كل أصل مئة من الصفات قد ضم إليها ابن الهمام في معانيه الثامن والتاسع وهما في بيان قدم العلم والإرادة وأورد البكلي في فصل واحد وقال حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید ثم قرر ما تضمنته الأصول الثلاث أعادها مرة أخرى وبما شرح تليذه ابن أبي شريف قال لما نبئت وحدايته في الألوهية ثبت استداد كل الحوادث إليه تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لا يطلعها استحقاق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توجد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الاتحاد من العدم وتدير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات ثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه فكل حادث من السموات وسرورها وكما التابسة وحركات كواكبها السائرة على النظام الذي لا اختلاف فيه والأرضين وما بينهما وما عليها من نبات وحيران وجاد وما بينهما من الصحاب المخضر ونحو ذلك كل مستند في وجوده إلى الباري سبحانه وهو مشاهد لنا منها كمال الإحسان في إيجادها من اقتضائهما وترتيب خلقها وما هددت إليه الحيوانات من مصالحها وما أعطيت من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة الباهرة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقه الإنسان وأعضائه وستتزم ذلك قدرته أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ووجوهه والعلم بهذا الاستلزام فهما ضروري ولكن ينه عليه بأن من رأى خطأ حسنا يفتن ألقاها غلبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والحكاية قادر عليها وينضم إلى هذا أي إلى ثبوت العلم له تعالى أنه هو الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه علمه بكل حيزي حيزي خلافا للفلاسفة في قولهم أنه تعالى يعلم الكليات وأنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلي لأعلى الوجه الجزئي وهو باطل إذ كيف يوجد ما لا يعلم وقد أُرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هذا ما تضمنته الأصول وأما ما تضمنته الأصل الثالث فقد قررره بقوله والعلم والقدرة أي الاتصاف بما بلا اتصاف بحيلة محال أي وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس وقوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوى التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسن البصري من المعرفة بمن أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات فتشقى صفة العلم والقدرة والإرادة ثم قرر ما تضمنته الأصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام المصنف قريبا وأما ما تضمنته الأصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريبا إن شاء الله تعالى (الأصل الخامس) أنه تعالى جميع بصير بلا جرحه وحقه ولا إكثاله تعالى عالم بالأدماغ وقلب فليس همه كسبح الخالق الذي هو قوة مودعة في سقر الصماخ يتوقف إدراكها للأصوات على حصول الهواء الموصل إلى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المتوحدتين الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مسموع وات خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مبصر وإن لم يفرد أشار المصنف إلى ذلك فقال على طريق ألف والتشريح غير مرتب (لا يعزب) أي لا ينبغي (عن رويته) هو اجس الضمير ونضابا (الوهم) والهاجس ما يتطير بالبال والوهم بجملة (والتفكير) أي ما شغى عنه وهو مصدر فكره مشددا

﴿الأصل الخامس﴾
العلم بأنه تعالى جميع
بصير لا يعزب عن رويته
هو اجس الضمير ونضابا
الوهم والتفكير

إذا أورد في فكره وقال المصنف في المقصد الآسن البصر هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت النرى مع التزبه عن أن يكون محدثة وأحضان والتقديس عن أن يرجع إلى انطباع الصور والالوان في ذاته كما ينطبع في محدثة الانسان فان ذلك من التغير والتأثر المقتضى للبدنات وإذا تراء عن ذلك كلك البصر في نفسه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نعت المصبرات وذلك أوضح وأجلى مما نفقه من ادراك البصر القاصر على ظواهر المراتب (ولاشك) أي لا ينفرد ولا يسعد (عن جمعه) معزوع وان شفي فيسمع السر والنجوى بل ما هو أرق من ذلك وأخفى فيسمع (صوت ديب) أي حركة أرجل (الخلة) الصغيرة المسماة بالثزة ثم وصفها فقال (السوداء) لأنها اذا كانت كذلك كانت أشد في الخفاء (في الليلة الخلاء) الشديدة السواد (على العضة الصماء) اللسان يغير أصحفاً ذان منزعه سمعه من أن يتطرق اليه الحدثان ومهما تزهت السمع عن تغير بعتره عند حدوث السموعات وقدسته عن أن يسمع يا ذان أو آله علت أن السمع في نفسه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات السموعات ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في غصص التشبيه فخذ منحدرك ودقق فيه فترك فاه انصف في المقصد الآسن ثم اعلم أن نبوت صفى السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بما فيها لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا إلى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدلل عليه المصنف وقال (وكيف لا يكون سمعا بصيرا والسمع والبصر صفتا كمال) وقد انصف بهما مخلوق (وليس بنقص) فهو تعالى أحق بالانصاف بهما من المخلوق وقد أشار إلى ذلك بقوله (فكيف يكون المخلوق أكل من الخالق والمصنوع آسن) أي أرفع (وأتم من الصانع وكيف تعادل التسمة مهما وقع النقص في جهته والكامل في خلقه وصنفته) هذا لا يتصوره عاقل وفي هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف اختلفت عباراتهم ولكن المال إلى ما ذكره قال أبو القاسم القشيري في جلب الاعتقاد والدليل عليه انهما صفتا مدح في نبوتهما في نقص لا يثبت ذلك النقص الا بهما والله سبحانه وتعالى مستحق لأوصاف الكمال وقال ابن فورل في المدخل الأوسط الدليل عليه انه تعالى موجود في اتلبيق به الاتقان التي تضاد السمع والبصر وكل حى ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سمع بصير وقال امام الحرمين في رفع الأدلة اذ قد ثبت كونه حيا والحق لا يخول عن الانصاف بالسمع والبصر والكلام واضدادها واضداد هذه الصفات نقائص والرب يتقدس عن سمات النقص وقال ابن القشيري في التذكرة الشريفة اذ لو لم يتصف بهما لانصف بضدهما وقد وجدنا الحق فيما بيننا يميز أن يكون سمعا بصيرا ولم نجد نقول السمع والبصر هالة الا كونه نصفا فلعلمنا ان كل حى قابل للسمع والبصر والبارى تعالى حى فهو اذا قابل للسمع والبصر فلو لم يتصف بهما لانصف بضدهما لان كل ذات قبلت معنى ولذلك المعنى عند احتقال خلوده عن ذلك المعنى وعن شدة وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العال دون اعتبار مجرد الشاهد في حكم الغائب وقال شيخ مشايخنا في املائه لو لم يكن سمعا بصيرا لكان أهم أعجب وذلك نقص والنقص عليه تعالى بحال لا يحتاجه الى من يكفه وذلك يستلزم منه وقال البكي في شرح الحاشية اما كونه سمعا بصيرا فقد اتفق عليه أهل السنة اما الاشعري فيقول قد ثبت أن البارى تعالى عالم مرادى وكل حى سمع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالثبوت بل كل ما يجوز له فهو واجب له وأيضا فأنما جازفتنا كمال والحوصله عنهما نقص أو ضرور في الكمال وأيضا قد أجمع عليه الكتب السماوية وخصوصا القرآن وهذا دليل الحديث وأما الصوفي فيقول حدثت التقرب بالنوافل بين لكل من هو إلى عبوديته وأصل أن السمع والبصر امر الله فقط ثم أشار للمصنف رحمه الله تعالى إلى أن عدم السمع والبصر نقص في العبادة أو أنه بقرته (أو كيف تستقيم حجة سيدنا (ابراهيم) الخليل (صلى الله عليه) وعلى

ولاشك عن جمعه صوت
ديب الخلة السوداء في
الليلة الظلاء على العضة
الصماء وكيف لا يكون
سمعا بصيرا والسمع والبصر
كالا لا يحتاجه وليس بنقص
فكيف يكون المخلوق أكل
من الخالق والمصنوع آسن
وأتم من الصانع وكيف
تعادل التسمة مهما وقع
النقص في جهته والكامل
في خلقه وصنفته أو كيف
تستقيم حجة ابراهيم صلى
الله عليه

نينا (وسلم على أبيه) آزر كما هو نص القرآن وهو تاريخ كلهم قول التسمية وآزره واستعمال الابد
 على الم شائع في الاستعمال (الذ كان) أي آزر (بعد الاصنام) والتمثيل (بجها) منه (وغيا)
 من طريق الرشد (فقال له) ابراهيم عليه السلام كما حتى عنه في الكتاب العزيز (ربا) أت (لم بعدد لا
 يسبح ولا يصبر ولا يغني عنك شيئا) فأناذ أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلمها (ولو انقلب ذلك
 عليه في معبوده) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (لاضحت بخته) التي احضج بها على خصمه (ودلائه)
 التي استدل بها في تحقيق مقصوده (ساقطة) في جد ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلا (وإذا) (لم يصدن
 قوله تعالى) في قصته (وتلك بختنا آتناها ابراهيم على قومه) ترفع درجات من نشاء الآية والمفرق
 بين الخفة والينة قد تقدم في أول الكتاب ثم أشار بالرد على من زعم أن أنبات صفى الصمم والبصر
 يستدعي حدة وأذا فقال (وكما عقل كونه) عز وجل (فاعلا) مختلرا (بلا جرحه) من الجوارح
 (وعلمنا بالقلب ودماغ) وانما ذكرهما جميعا لما ان علم المخدوف قد اختلف في محله أهو الدماغ أو
 القلب فجمع بين القولين (فليعقل كونه) تعالى (بصيرا بلا حدة) وهي محرمة التي فيها انسان العين
 ويجمع على احداق (وسمعا بلا اذن) بضم عين معروف وجعه أذن (اذ لا فرق بينهما) اذا تأملت
 حق التأمل (الاصل السادس) في بيان أحد صفات المعاني التي هي الكلام فقال (انه سبحانه وتعالى
 متكلم بكلام) اعلم أن مسئلة الكلام ذات شعب كثير وبحت المبدعة منتشرة حتى قيل انما هي
 فن أصول الدين يعلم الكلام لاجله فلا كبير جدوى في تطويل مباحثه وقد قال بعض المحققين الحق
 أن الخطو بل فمسئلة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى
 لان كنه ذاته وصفاته محبوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شئ من معرفة الذات فهو ذوق
 لا يمكن التعبير عنه ولذلك لا أذكر في هذا المبحث الا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارة المصنف
 رحمه الله تعالى فاقول وكفى خيرا مما كثر وألهى فأقول اعلم أن البحث في هذا المقام يرجع الى
 أمرين الأول انه تعالى متكلم والثاني انه تعالى متكلم بكلام بنفسه قائم بذاته في شأنه ذلك بيان صحة
 الخلق الكلام عليه لغة وان الخلقة عليه هل يكون مجازا أو حقيقة وقد أشار المصنف الى كل ذلك
 بقوله انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (وهو وصف قائم بذاته) لما قبله بذاته فلهذا تعالى وصف
 نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله قلنا يا آدم وموضع أخرى كثيرة والمتكلم
 الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لامن أو وجد الحروف في غيره (ليس بصوت ولا حرف)
 اما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء تعملها الى الصمغ وقال الراغب الهواء المنقطع عن فرع جسمين
 وذلك ضربان مجرد عن انتفاء شئ لشي كالصوت الممتد ومنقش بصورة والمنتقش ضربان ضروري
 كما يكون من الحيوان والجماد واختياري كمن الانسان وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود وضرب
 بالهلم وما بالهلم ضربان ناطق وغيره كصوت الناق والناطق الملمع من الكلام أو مركب وأما الحرف فهو
 كيفية ظاهرة للصوت والتأنيل لو قدم الحرف على الصوت في التعبير كان أولى لان الصوت بمنزلة الدماء والحرف
 بمنزلة الحصى ولا يلزم من نفي الخاص في العام اذ قد يوجد صوت بدون حرف ولا ينعكس فكانت كناية
 آتم في الثانية ولكن قد وجه بعض المحققين فقال قدمه على الحرف لكونه معروضا مقدما عليه
 بالبيع فتأمل (بل لا يشبه كلام غيره) لانه صفة من صفات الربية ولا مشابة بين صفات
 الباري وصفات الادميين فان صفات الادميين زائدة على ذاتهم لتكفر وحديثهم فيقوم انفسهم بتلك
 الصفات وتبين حدودهم ورسومهم وحواسهم الباري تعالى لا يخلدها ولا ترسم فليست اذا بشئ زائد على
 الباري تعالى (كلا يشبه وجوده وجود غيره) ومن ظن ان صفاته تشابه صفات غيره فقد أشعر لان
 الخلق لا يشبه الخلق ثم اعلم ان الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين يقال على النظم المركب من

الاصوات والحروف وهو الكلام السابق وعلى المعنى القائم النفس وهو المسمى بالكلام النفساني وهذا
الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والجزء والاختراع عند الاشارة الاولى اى انه مشترك بين الالفاظ
المشتركة وبين الكلام النفسى وذلك لانه قد استعمل لغة وعرفا فيهما والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيكون مشتركا أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى وهم يسمعون كلام الله ثم يحزنونه فأحره حتى
يسمع كلام الله ثم أبلغه ما منه ويقال سمعت كلام فلان وفصلته بمعنى الالفاظ الفصحى وأما استعماله
في المعنى النفسى وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه ويقولون فى أنفسهم لولا بعدنا لكان الله تعالى يقول وأسموا
قولكم أو أجهروا به وتقول عمر بن الخطاب يوم السقيفة زورت فى نفسى قولاً والنقل يقال على ما يقال عليه
الكلام اما بارتداد أو بيان الخاص والعام وقبل حقيقة فى السابق مجاز فى النفسانى وقبل بالعكس واليه
أشار المصنف بقوله (والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات فخلعت حروفها للدلائل كيدل عليها
تارة بالحركات والاشارات) فهذا منه تصريح ان الكلام النفسى هو الحقيقة وان المعنى القائم بالنفس هو
الكلام حقيقة والحروف والاصوات دلالات عليه ومعرفته لانه حقيقة واحدة هي الامر والنهى والخبر
والاستخبار وانها صفات له لا أنواع ان عرصة بالربة كلن عربيا أو بالسريانية كلن مريانيا وكذلك
في سائر اللغات وانه لا يتعمق ولا يتجزأ وهذا قول الاشاعرة ثم اختلفوا فقال امام الحرمين وغيره الكلام
المطلق حقيقة هو ما فى النفس شاهداً وغائباً واطلاق الكلام على الحروف والاصوات مجاز واليه مال
المصنف كما ترى وقال الجهور منهم بطل على كل منهما بالاشتراك اللفظي واليه أسرى أن لا يقولوا لاختار
ثم انهم استدلو على ثبوت الكلام النفسى بأن قالوا لا شئ في وجود معنى قائم بتجده من نفسه عند
التعبير أو الاشارة والكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه اليه وليس ذلك هو
الارادة لوجوده بدونها فمن أسرى عهده معتدرا بالسلطان من عدم امتثاله عند توعده فان السيد يأمره
ولا يريد وليس هو العلم لانه قد يتعسر غير معلومه ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لثبوت لوازمها منه
فثبتت هناك أمراً قائماً بأنفسنا هو المسمى بالكلام والاقر في تعريفه انه نسبة بين مفردين قائمة
بالمشترك وقيل هو حديث النفس عن معلومها حصولاً واستدعاءً وبني بالنسبة بين المفردين أي بين
المعينين المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو اضافته اليه على جهة الاستدعاء أي بحيث اذا عبر عن
ذلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدى معناها كان ذلك اللفظ اسناداً اقادياً وقال النسفي في الاعتمادي صانع
العالم متكام بكلام واحد أرى وهو صفة قائم بذاته ليست من جنس الحروف والاصوات غير متغير منافع
السكون والالفة وهو به أمرناه مخبر قلت ودليل الاشاعرة والماتريدية في اثبات صفة الكلام واحد قالوا
لولى يكن صانع العالم متكاماً لزم النفس وهو بحال أما اللازمة فان صانع العالم حي وكل فهو امام متكام
أو موصوف بالآفة نقص فمعين أن يكون متكاماً وهو المطلوب وأما دليل السمع فقوله عز وجل كلم الله
موسى تكليماً الا ان عندنا الاشارة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كالجوز أن يرى يجوز أن
يسمع عنه وعندنا بنفوس السمع ع عند قراءة القارئ شيئاً من صوت القارئ وكلام الله تعالى وعند الشيخ
أبي منصور الماتريدي كلامه غير مسموع لاستحالة سماعه ليس بصوت اذا سماع في الشاهدية في
بالصوت ويبدو وموجودا عندما ذكر في التأويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتاً داعياً الى كلام
الله تعالى وشخص بكونه كلام الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملاك لانه ليس فيه واسطة الحرف
والصوت اه وقد يستدل بالحديث أيضاً على اثبات صفة الكلام تعالى عما تقدم وأما الموصوف فيقول
الكلام صفة كجالية اذ يرجع ذلك الى الاتيان عن الشئ وكل الاشياء قابله للاتيان فلا بد من حصول تلك
الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون لايجب لاموقع لتعريفها وذلك لا يكون في واجب الوجود
فواجب الوجود له تلك الصفة الكجالية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب ثم استتم المصنف كلامه

والكلام بالحقيقة كلام
النفس وانما الاصوات
قطعت حروفها للدلائل كما
يدل عليها تارة بالحركات
والاشارات

الخالفين لاعتقادهم انهم الحنابلة والمعتزلة فانهم أنكروا الكلام النفي وقالوا ليس الكلام مشتركاً بين العبارة ومثلها بل الكلام هو الحروف المجموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها فقالوا اذا علمهم متجنباً منهم بقوله (وكيف التمس هذا) أي كيف شئى أمره (على طائفة من الانبياء) جمع في وهو الفهم الذي لا يدور شيئاً وأصل العبارة الغلبة والجهل وتركها يثبت بالخلفه ومنه قول الشاعر
واذا نضيت على النفي فعذر * ان لا تراق مقلة عبيد

(ولم يلتبس) ذات (على جهلة الشعراء) جمع جاهل والمراد به الاخطل كل موقع التصريح بذلك في أكثر كتب الاشاعرة والماتريدية وأوله

لا يجهل من أسير غلبة * حتى يكون مع الكلام أصيلاً

(ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً)

وقد أنكروه العللاء المرادى من الحنابلة في شرح بحر الاصول وقال هو موضوع على الاخطل وليس هو في نسخ ديوانه وانما هو لا ينسب له ولا نقله ان البيان اه وقد استرسل بعض علماء ثمان من الذين له تقدم ورجاهته وهو على بن محمد بن الفزاري الحنفي فقال في شرح عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي مائمه وامامه قال انه معنى واحد واستدل بقوله الاخطل المذكور فاستدل فاستدلوا استدلال مستدل يحدث في الصعيين فقالوا هذا خبر واحد يكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعل به تكيف وهذا البيت قد قيل انه مصنوع منسوب الى الاخطل وليس هو في ديوانه وقيل انما قال ان البيان لفي الفؤاد وهذا أقرب الى الصحة وعلى تقدير محتمله فلا يجوز الاستدلال به فان التصاري قد ضلوا في معنى الكلام وزعموا ان عيسى عليه السلام ناس كلمة الله واتخذ الاوهن بالناسوت أي شئ من الاله بشئ من الناس فيستدل بقوله انه رافى قد ضل في معنى الكلام عن معنى الكلام وترك ما به من معنى الكلام في لغة العرب وبأضافته غير صحيح اذ لا زعم ان الآخرين يسمى متكلماً بامام الكلام مقبلة وان لم ينطق به ولم يسمع وهذا معنى عجيب وهو ان هذا القول به شبه قوى بقول التصاري القائلين باللاهوت والناسوت اه الخ وليأتكم حتى التأمل وجدته كلاماً مخالفاً للاصول مذهب امامه وهو في الحقيقة كالأرد على أئمة السنة كأنه تكلم بالسان الخالفين ويجازف ويتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول التصاري فلينبه لذلك ثم تعامل المصنف عليهم بقوله (ومن لم يعظه عقله) أي الكامل (ولانها) ختم) بالضم جمع نية وهي العقل لكونه ينهى عن القبيح ومن ذلك قوله تعالى ان في ذلك لآية لمن لا يؤتى النهي وبين نهيها ونهك جناس تام مع الاشتقاق (عن أن يقول لسانى) الذى أنطق به (حدث ولكن) العرض القائم به وهو (ما يحدث فيه) أي ينشأ فيه (محدثاً لحادثة) هو (قديم) قائم بالذات ولم يطمع ان الاجسام التي لها أول اذا جعلت على كيفية تتخضع وصفه صارت قدعة (قاطع عن عقله) أي عن رجوعه الى عقله والتدبر في الحق الصريح وفي بعض النسخ عن فهمه (لمعلم) أي راجعاً الى رجوعه الى ما تقرره بل (كف) أي امنع (من خطابه) ومذاكرته (اسانك) فقد سر في ذهنه ما تخلفه فلا يتفك عنه انصار له ذلك كالطبع والجلية فآذلة ذلك عسر جداولها كان من مذهب الخالفين القول به عدم الحروف والاصوات وانما طائفة بذات خلق صفاته أشاروا بالعلم بقوله (ومن لم يطمع ان القديم عبارة عما ليس قبل كل شئ) والمحدث عالم يكن فكان (وان الباء) الموحدة (قبل) حرف (السين) المهملة (في فوق) بسم الله الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المتشعبة الحروف يحس فيها عدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تخلف اللفظ بالاول (فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً) لكونه مسبوفاً بالباء وهذا مكتوبة القس وخروج عن مقتضيات العقول المحيلة (ففرغ من الالتفات اليه فليقل) أي ابعد عنه ولا تخاطب به فان شيطانه المراد لا يسمح للتفكير بما شره يكثر الجياح والمراء ويرتب عليهم انفس النظام

وكيف التمس هذا على طائفة من الانبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم

ان الكلام لفي الفؤاد وانما

جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

ومن لم يعظه عقله ولا نهاه

نهاد من أن يقول لسانى

سأحت ولكن ما يحدث فيه

يقدر في الحادثة قد علم فاقطع

عن عقله طمعاً وكفر عن

خطابه لسانك ومن لم يطمع

أن القديم عبارة عما ليس

قبله من وان الباء قبل

السين في قولك بسم الله فلا

يكون السين المتأخر عن

الباء قديماً ففرغ من

الالتفات اليه فليقل

ومض الوقت فيما لا يجدى الى المرام وهذا حال أغبيائهم فانهم لا يفهمون معنى القديم ولا يعبرون بينه وبين الحادث ولا يتعاشون من نقص بداية العقول المتفاضلون منهم لم يرضوا ركوب متناهي الجبل والقيح فقالوا الحروف قديمة بالنوع وروجوا كرامة عند التحقيق (فقه سبحانه) وتعالى (سر) عظيم (في) ابعاد بعض العباد عن منتهى التقريب والارشاد (ومن يضل الله) اياه (فاله من هاد) يرشد الى سلكه فيجلب السداد ثم لما كان من قول الخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عن رآدا عليهم بقوله (ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام) وعلى نبينا (في الدنيا) كلاما ليس بصوت (ولا) حرف (فليس تنكر أن يرى في الآخرة) موجودا (متكلما جابا) ليس بحسم (أي ليس بذي جسم ملموس) ومحسوس غير متعين (ولا) بذي (لون) ولقابل للعواطف والقشود في الكيفية على كل حال وكذلك اذا استبعدوا كيف (جمع) جبريل عليه السلام والمؤمنون فيها كيف يسمعون فالجواب (جمع) كلاما ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتى ليس له لسان وصفة وهذه الخلة من كلام المصنف قد ردها الطوحي من الختابة فقال هو تكلف وخروج عن الظاهر بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شهادا الا بالاجسام فان أجازوا معنى علم بالذات القديمة وليست جسميا فليجوز واخرج صوت من الذات القديمة وليست جسميا فلا الامرين خلاف للشاهد ومن أحال كلاما لفظيا من غير جسم فليقل ذاتا مرتبة غير جسم ولا فوق اهـ من شرح الفخر بالمراد اوى وهذا الذي ذكره المصنف من ان الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى فاسه عرو به ما ليس بالون ولا جسم قياسا ائزم به من خالفه من أهل السنة لا يتفقهم على جواز الرتبة ووقعها في الآخرة ثم قال (وان عقل أن يرى ما ليس بالون) محسوس (ولا جسم) متعين (ولا قدر) معلوم (ولا كمية) مثله أو منفصلة (وهو الى الآن) لم يغيره فليقل في حاسة السمع ماعقل في حاسة البصر (أي فليقل) سمع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا بغير يق خرق العادة كاتبه عليه الباقلان وفي باب الحكمة الالهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى افاضة مكتوبات علم على من يريد اكرامه كمال تعالى والى ما لموسى لبقا تناوكله به شرة الله تعالى بقره به بشده وأجلسه على بساط أسفه وشافه بأجل صفاته وكله بعلم ذاته كشاه كله وكأزاده لا يدرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج الى سؤال العليسية ولا يوصف بالملهية والكمية بل كلامه كعلم وعلمه كإرادته وأرادته ككيفية وصفته كذاته وذاته أجل من التنزيه والتكبر وصفاته أجل من التنسيب والتفصيل خالق كل شئ وهو على كل شئ قد رقت وقد تقدم ان الماتريدي استعمل جمع ما ليس بصوت ووافقه الاشتاذ الافراني واختاره ابن الهمام وقال وهو الوجه عندى لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا فيخص باسم الرتبة وقد يكون له الاسم الاعم أعني العلم مطلقا عن التقييد متعلق قال ابن أبي شريف ولن انتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالثبوت المودعة في سقر الصماخ وقد يحق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا يقع من ذلك بل في كلام الماتريدي في كتاب الترحيله ما يشهد له تعالى ما نقله عنه صاحب التبصرة وهو جواز جمع ما ليس بصوت والخلاف انما هو في الواقع ليس بصوت عليه السلام فانكر الماتريدي سمعه الكلام النفسى وقال انما جمع صوتا الى الكلام الله تعالى كما تقدم فقامل ثم قال (وان عقل أن يكون علم واحد هو علم جميع الموجودات فليقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع مادل عليه بالعبارات) من أمروني وأخبار وقضايا في الشاهد أن يكون الشيء الواحد أمروني بأخبار واستقرا فكذلك يجوز في الغائب ولم يكن مستقبلا وهذه العبارات متخوفة لانها أصوات وهي أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لئلا تها عليه وتأديه بها الاختلاف في العبارات المؤدية لا الكلام وقال ابن النلساني كل أمروني يحذف بنفسه اقتضاه وطلبا يعبر عنه بالعبارات المختلفة

فقه سبحانه سر في ابعاد بعض
العباد ومن يضل الله فله
من هاد ومن استبعد أن
يسمع موسى عليه السلام
في الدنيا كلاما ليس بصوت
والحرف فليست تنكر أن
يرى في الآخرة موجد
ليس بحسم ولا لون وان
عقل أن يرى ما ليس بالون
ولا جسم ولا قدر ولا كمية
وهو الى الآن لم يغيره
فليقل في حاسة السمع
ماعقل في حاسة البصر وان
عقل أن يكون له علم واحد
هو علم بجميع الموجودات
فليقل صفة واحدة
للذات هو كلام بجميع
مادل عليه بالعبارات

والكتابة والاشارة وما في النفس لا يختلف باختلاف الدلالات فكذلك الحرف يجد في نفسه حديثا يعبر عنه بالالفاظ المختلفة وهذا الوجدان ضروري لازراع فيه ثم قال ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أنص وصف الانسان فان الذي يشاكره الهائم في ادراك الحسوسات والوجدانيات ويختص الاذى عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الله عز وجل وترتيبها وترتيبها توصيل به الى ادراك الغائبات وكل ذلك يعتمد الكلام النفسي اه ثم قال (وان عقل كون السموات السبع والارض والعرش الكرسي والارض وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوفة في تعداد ذرة من القلب) عقل (ان ذلك مرقى في مقدار عدسة من الخدقة) التي فيها انسان العين (من غير أن تتحل ذات السموات والارض) والعرش والكرسي (والجنة والنار في الخدقة والورقة فليقل كون الكلام مقروا باللسنة) الظاهرة (محفوفة في القلب) الباطنة (مكتوبة في المصاحف بالاحبار المتنوعة من غير حلول ذات الكلام فيها) أي في تلك المصاحف قطعا (الفلوحت بكاتب ذات الكلام) فراضا وقد را حل ذات الله تعالى بكاتبه اسمه في الورق ولحت ذات النار بكاتبه اسمها في الارواق ولا حرق) ولكن من نطق بالنار احرق فيه والجنة والنار مكتوبتان في المصاحف ثم أحدا لا يقبل انهما موجودتان فيها بالذات وكذا التي على الله عليه وسلم مكتوب في التوراة والانجيل لا على معنى انه سأل فيهما ولكن فهم لا يعلمونه وهو المكتوب على الله عليه وسلم بتلك الكتابة وقد أوضحه المستنق في الحام العلوم بوجه آخر فقال اعلم ان لكل شيء في الوجود أربع مراتب وجود في الابعان ووجود في الازهان ووجود في اللسان ووجود في البيض المكتوب عليه كالنار مثلا فان لها وجودا في التنوير ووجودا في الخيال والذهن وأما في الوجود العلم بصورة النار وحقيقتها ولها وجود في اللسان وهي كلمة دالة على لفظ النار ولها وجود في البيض المكتوب عليه بالترقيم والاحراق صبغة خاصة للنار والحرق من هذه الجهة هي التي في التنوير دون التي في الازهان وفي اللسان وعلى البيض اذ لو كان الحرق هو الذي في البيض أو اللسان لاحرق ثم قال وكذلك القدم وصف كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب أولا وهي الاصل وجود قائم بذات الله تعالى والثانية وجود العلم في آذنه اتنا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا ثم وجوده في لساننا ينقطع أصواتنا ثم وجوده في الارواق بالكتابة فاذا سئلنا في آذنه اتنا من علم القرآن قبل النطق به قلنا علمنا صفتنا وهي مخالفة لكن العلوم به قد علم فاذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا قلنا ذلك صفة لساننا ولساننا حدث وصفته توجد بعده وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة ولكن منطوقنا قد كونا ومقرونا ومتلقنا به هذه الاصوات الحادثة قديم ثم قال فهذه أربع درجات في الوجود تشكل على العلوم ولا يمكنهم ادراك تفاصيلها ثم قال فكان ما يرى في المرأة يسمى انسانا بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محسنة فكذلك ما في اللسان من الكلمة يسمى باسمه بمعنى انه دالة على ما في الذهن وبمعناها فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شيء من هذه الامور الاربعة فاذا ورد في الخبر ان القرآن في قلب العبد وانه في المصحف وانه في لسان القارئ وانه صفة في ذات الله تعالى صدق بالجمع مع الاساطلة بحقيقة المراد اه المقصود من ذكر ان اللسان في شرح الادلة عند قول الماتن فصل كلام الله مقروء باللسنة القراء محضو في صدور الحفظة مكتوب في المصاحف هي الحقيقة والقراءة أصوات القارئ وتعلمهم وكلام الله تعالى هو العلوم والمفهوم فيها حال في الارتفاع ان القراءة غير المقروءة والحفظة غير المحفوظة والكتابة غير المكتوب وان المفهوم من هذه المسائر غير المفهوم من أسماء المعقولات وذهب الحشوية الى أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعل العبد وكسبه وهي اعراض لا تليق بانسان من زعم ان الاعراض لا تليق هي عين كلام الله تعالى وهي قد عرفتوا وان الحروف المكتوبة في المصاحف التي ينسب حصولها للكاتبين قد عرفت بالوقوف والاشتغال وتقر من حديث قطع من نخاس أو شيء من السكس وجعلت حروفه تقرأ كل جملة مجرورة صارت تلك الاجسام

وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوفة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرقى في مقدار عدسة من الخدقة من غير أن تتحل ذات السموات والارض والجنة والنار في الخدقة والقلب والورقة فليقل كون الكلام مقروا باللسنة صحت في القلب مكتوب في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حلت بكاتب الله ذات الكلام في الورق حل ذات الله تعالى بكاتبه اسمه في الورق وحلت ذات النار بكاتبه اسمها في الورق ولا حرق

قديمة اه وقال أوليصر القشيري والجبب كل الجبب من تجهل أقوام في المصير إلى ان كلام الله تعالى اذا
 كتب على الآجر أو شيء من الاصباغ ينقلب عين الآجر والصبغ قديما فإذا ما الجهل في هذا القدر
 والحكم بان الحدث يصير قديما والقديم يفارق ذات الباري تعالى ويحل في الحداثات فالاولى السكون
 ثم قال ابن التلحاني وعما يداني هذا المذهب وكلامه الضرووان ان الجبباني من المعركة فليست معتدلا
 سوى الحروف والاصوات ونفي كلام النفس وكلامها بقرعة العبد فله شاطئ عليه وينقربا بغير اعتدلا
 وكذلك ما يكتبه في المحصف وقد أجمع المسلمون على ان الله كلاما مسموعا عند التلاوة وكلاما مكتوبا
 المصاحف بغير في ذلك فقال اذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم تتقون كل حرف يفعله العبد حرف يتخلقه الله
 تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول فان الحمل الواحد لا يقوم به مثلان ثم قال
 اذا ترأس جماعة في القراءة بحسب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حرف يتخلقه في لهواهم وكيف
 يتصور وجود حرف واحد في جملة متعددة ثم قال اذا سكنت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة إلى
 الساكنة وبق بالنسبة إلى القارئ وكيف يتصور في الشيء الواحد ان يكون موجودا معدوما في آن واحد
 وقال اذا كتبت الحروف في المصاحف كل حرف حرف يتخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى ونقل
 هذه المذاهب كاف فيردها ومن يضل الله فله من هاديه (تنبيه) قال ابن الهمام في المسألة وبعد
 اتفاق أهل السنة أي من الفر يقين على انه تعالى متكلم أي بكلام يقبى هو صفة له فاقبى به لم يقل متكلم
 به اختلطوا في أنه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلم فاعني الاشعري ثم هو تعالى كذلك ومن بعض متكلمي
 الخنمية لا قال وهو عند حسن فان معنى التكلمية لا راديه فنامس الخطاب الذي يتضمنه الامر والى
 يتضمنه النهي كقولوا للمشركين لا تقربوا الى الان معني الطالب يتضمنه أي يتناول ذلك الخطاب وهو سبحانه
 الطالب الذي يتضمنه الامر والخطاب الذي يتضمنه النهي فلا يختلف في ان ذلك الخطاب ليس متكلم بل هو
 متكلم اذ هو أي ذلك الخطاب اخل في الكلام القديم الذي به الباري تعالى متكلم والا اراد معنى التكلمية
 اسماع لمعني اخل تعاليم متلاوفا وماتك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام
 القديم باسمه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعري بلا واسطة معناده كما قاله الماتريدي ولا شك في
 انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أريد به غير هذا من الامر من فليس حتى ينظر فيه واقه أعلم قال
 ابن أبي شريف والحق ان الذي يشبه الاشعري التكلمية يعني آخر غير الامر من المذكورين وهو معنى
 على أصله الخالفه فيه غيره وبين ذلك ان التكلمية والتكلمية ما أخذوا من الكلام لكن باعتبار
 مختلفين عند الاشعري فالتكلمية بما شؤفة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الباري تعالى وكونه صفة
 له وهذا محل وفان وأما التكلمية فأنشودة عند الاشعري من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه
 ألا بالمكلف بناء على مذهب به هو واتباعه من تعلق الخطاب ألا بالمعدوم الذي سجد وشهد سائر
 الطوائف التكبير عليهم في ذلك فلا شعري قائل بالتكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمذكور
 لهذا الأصل بنفونها بهذا المعنى ويضمونها بالاجماع المذكور فقد ظهر ان التكلمية عند الاشعري
 بمعنى سوى الامر من المذكورين والله التوفيق فان قيل اعتراض على الاشعري التعلق بقطع بخروج
 المكلف عن أهلية التكليف بكونه مفعولا ولو كان قديما لما انقطع فلما انقطع التعلق التخييري وهو
 حادث أما الازلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا في الكلام على الاخبار القائم بالثبات من ان التغير في القضا
 الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم فانه يؤخذ من ذلك ان التغير في معنى الكلام
 وتعلقه التخييري لا في التعلق المعنوي الازلي اه واستطرد في شلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله
 وهذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم باسمه لمخصوص بلا واسطة ولا شك في انقضاء هذه الاضافة
 بانقضاء الاسماع وهو ان الشيخ السوسى قال في شرح الكبرى ما حاصله ان من المحال ان يطرأ على كلامه

سكون وقد استدلى على ذلك ثم قال وما ورد في الحديث مما ينقض ذلك الذي عرفناه في قوله قد حريشا
وتسكن على تأويله ثم قال ولهذا تعرف ان ليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتداء الكلام له بعد ان
كان ساكنا ولا انه بعد ما كانه انقطع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه
تعالى ازال بضله المانع من موسى عليه السلام وشاق له معاقبته حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه
بعد وده اليما كان قبل سماع كلامه اه فاقطره مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة او موافقة
(مهمة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال البيهقي الكلام بانطلق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما
جاء في حديث عمر في السقيفة كنت روي نفسي مقالة وفي رواية كلاما قال فسماه كلاما قبل التكلم
به قال فان كان المتكلم ذاتا خارجا مع كلامه ذاتا ووف وأصوات وان كان غير ذي خارج فهو بخلاف
ذلك والباري عز وجل ليس بذى خارج فلا يكون كلامه بجزء من أصوات ثم كره حديث جابر عن
عبد الله بن أنس وقال اختلفنا لحقا في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت
في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير حديثه فان كان بانسانه رجوع الى غيره كفي حديث
ابن مسعود يعني الذي يله وفي حديث أبي هريرة يعني الذي يصعد ان الملائكة يسمعون عند حضور
الرحمونا فيحتمل ان يكون الصوت لسماء أو لملك الا سيالحي أو لاجنحة الملائكة واذا احتمل
ذلك لم يكن نصافي المسئلة وأشار في موضع آخر ان الراوي أراد فينادي بقاء فغيره بصوته اه قال الحافظ
وهذا حاصل كلام من نفي الصوت من الآخرة ويزعمه ان الله تعالى لم يسم أحد من ملائكته ولا رسله
كلامه بل ألهمهم اياه وحاصل الاحتجاج لنفي الرجوع الى القياس على أصوات المخلقين لانها التي
عها دام ذات خارج ولا يفي ما فيه اذ لا يخرج يكون من غير خارج كما كان الرواية قد تكون من غير
اتصال أشعة كالجسم سلتنا لكن نعت القياس المذكور وصلة الخالق لا تقاس على صفة الخلق واذا ثبت
ذكر الصوت بهذه الحديث البصحة وجب الايمان به ثما التوقيض وامالنا ويل والله التوقيض اه
ولقد أجاب رحمه الله تعالى وانصف وتابع الحق الذي لا يحد عنه ويفهم هذا ان من قال بالصوت نظرا
للحديث الواردة في لا ينسب الى الجهل والتبديع والعناد كلفه السعد وغيره فتأمل ذلك
(الاصل السابع) في بيان قدم الكلام النفسي فقال (اعلم ان الكلام القائم بذاته) المخصص بنفسه
أزلي (قديم) لا ابتداء لوجوده فلا يجوز ان يكون متكلما بكلام في غيره اذ المتكلم انما كان متكلما
لتقيام الكلام به لا لكونه فعلا لا لامتلاكه والباري تعالى خالق الكلام وليس هو المتكلم بكلامنا
ولو جاز ان يقال به تعالى متكلم بكلام في الغير لجاز ان يقال انه متكلم بجزء من خلقه في الغير وهو محال
ولولا اختصاص كلامه لكان محذورا واذا ثبت ان كلامه مخصص به ليس مغاير له ثبت انه قديم (وكذا)
نعمته في (جميع صفاته) فانما فاعته وبخصه لا لملك له اعنوه وهي قديمة على معنى انه ليس لوجودها
ابتداء ثم اعلم ان القرآن يقال على ما به عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه
بالاسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله الاضافة للصفة الى الموصوف كقولنا الله والقرآن
بهذا المعنى قديم قطعنا وقال على الكلام العربي المبين المبال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا
التقدير هو معنى الاضافة الفعل الى الفاعل تكلم الله ورزقه وكلا الملاحين حقيقة على الاختار خلافا لمن
زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ثم استدلى المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى فقال (اذ يستحيل ان يكون) الباري تعالى (محلا للحوادث خلا تحت التغير) وما كان
محلا للحوادث يعتبر به التغير والمراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالى ان يتغير هي به ماله وجوده حقيقي
مستبوق بالعدم لا بالتقدم من الصفات الاضافة التي لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعد مواع
أو السلب ككونه مثلا غير رازق لا يدانيه ولا ما ينسب لخلق كالحال والرازق فان هذا كله ليس

(الاصل السابع) أن
الكلام القائم بنفسه
قديم وكذا جميع صفاته
اذ يستحيل أن يكون محلا
للحوادث داخل تحت
التغير

محل النزاع وبالجملة ففرق بين الحادث والمتجدد فغير زاته بالمتجدد اذ الصفات المتجددة محض اعتبار
وامضاة قلم بلزم من ذلك محال ومهذا محل النزاع (بل بحسب الصفات المقدسة من نعوت القدم ما يجب
لذات فلا تعبر به التغيرات ولا تتجه الحادثات) ولا يتصف بقبولها ولا يقال انها غيابة لان حقيقة تغير
ما يجب زفوقه أحدهما لصالحه زمان أو مكان ولا يجوز ان تشارك صفات الباري تعالى ذاته فالحادث
لغة الغير به بعد (بل بل زل) جل وعز (في قدمه موصوفا بمحمد الصفات) أي بالصفات المحمودة (ولا
زال) تعالى (في ألبه كذلك) موصوفا بمحمد الصفات (متزاهن تغير الحالات) وذهب المعتزلة والخيار ويقولون بديهة
والاماسة والخوارج الى ان كلام الله حادث وامتنع طائفة من هؤلاء من اطلاق القول بكونه مخلوقا
وسموا حادثا وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقا ونحن نقول لو كان كلام الله حادثا لم يتخل من
أمر وثلاثة امكان يقوم بذات الباري أو بحسب من الاجسام أو لا يحصل واطل قيامه فان الحوادث
يسقط قيامه بذات الباري تعالى (لان ما كان محل الحوادث لا يتخلونها) أي عن الحوادث (ولا يتخلو
عن الحوادث فهو حادث) لانه لا تقوم الحوادث الا بحادث ولو لم يتحسم لكان التكامل ذلك الجسم ويسقط
وجود الكلام لانه لا يتخل لانه عرض من الاعراض ويسقط قيام الاعراض بانفسها اذ لو حل ذلك في ضرب
منها لحاز في سائرهما (وانما ثبت نعم الحادث للاجسام من حيث تعرضها للتغير) وقبولها وحلولها فيها
(وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالفا) أي تلك الاجسام (مشاركها) أي تلك الاجسام (في)
أوصافها اللازمة لها (قبول التغير) وتقلب الوصف (وينبغي على هذا) الذي ذكرنا فاعلم الاستدلال
(ان كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هي الاصوات الدالة عليه) ولتعلم ان القرآن بالمعنى الاولي لا يدخل
تحت الزمان والوصف بمحض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الاولي منفك للزمان لان الزمان من لواحق
الحادث لا شيء من الحوادث بأزلي وبما يعنى الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق بذلك فتم فخر
قوله تعالى وقال موسى وعيسى فرعون قال داخل تحت الزمان من ذلك هو الدال والمدلول القديم والمتعلق به
اسم مفعول والتعلق التجيزي لا المتعلق اسم فاعل الذي هو صفة واحدة لا تعد ادفعها ولا يتعلق الصلحي
وتعريفه تعالى وهو العلي العظيم فالله الواحد حادث أو المدلول الذي هو الصفة المتعلقة الذي هو الثبات
المستدله والصفة التي هي السند والنسبة التي هي الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم وتعريفه تعالى
انا أول من افهم الله الذي يرسل الريح قال داخل تحت والمدلول الذي هو الصفة تدعى المتعلقة بعينه قديم وهو
الذات المسند اليه والحاصل ان المتعلق قد يكون كله قديما وقد يكون كله حادثا وقد يكون بعينه وبعضه
فاعل ذلك ودليل آخر على قدم الكلام هو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لكان قبل ان يتخل لنفسه
الكلام بضد الكلام موصوفا وهو باطل أو كان ذلك الضد قديما او قديما لا يعدم فيجب ان يسبق ذلك
ان لا يكون الباري تعالى قداما مستكنا وهو كفر فقد ثبت ان كلام الباري تعالى قديم وأورد ابن الهيثم في
المساواة ما يستدل به المنصف على طريق الترتيل فتأمل طبع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فتردنا
في تقديمه وحدوثه فيه ولا معنى لاحدهما وجب اثبات قدم ذلك المعنى لان الانسب بالقديم من حيث
هو قديم قدم صفاته اذ تقديمه بالقديم بالقديم لا يتحداهما في وصف القدم ولان الاصل
من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذا بطل
قيام الحوادث به بذاته المبينة في محالها فقد وجد مقتضى ثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع
لان مع من قدم كلامه النظمي واذ اثبت وجود مقتضى وانتهاء المانع ثبت المدعى وقد أشار المصنف
الى انقضاء المانع بقوله (وكيف عقل قيام طلب العلم وادارته بذات الوالد لا قبل ان يتحقق وانه حتى اذا)
فرض انه (خلق الله وخلق) الاشياء (خلق الله سبحانه وتعالى له علما بما قام في قلبه من) ذلك
(الطلب صار) ذلك الوالد (ما هو وبذلك الطلب الذي قام بذاته فيه ودام وجوده الى وقت معرفته)

بل بحسب الصفات من نعوت
القديم ما يجب للذات فلا
تعتبره التغيرات ولا
تتجه الحادثات بل لم يزل في
قدمه موصوفا بمحمد
الصفات ولا يزال في ألبه
كذلك متزاهن عن تفسير
الحالات لان ما كان محل
الحوادث لا يتخلونها ولا
يتخلو عن الحوادث فهو
حادث وانما ثبت نعم
الحادث للاجسام من
حيث تعرضها للتغير وتقلب
الاصناف فكيف يكون
خالفا مشاركا له في قبول
التغير وينبغي على هذا ان
كلامه قديم قائم بذاته وانما
الحادث هي الاصوات
الدالة عليه وكيف عقل قيام
طلب العلم وادارته بذات
الوالد لا قبل ان يتحقق
ولمحتسنى اذا خلق وله
وعقل خلق الله له علما
متعلقا بما في قلبه من
الطلب صار أمورا وبذلك
الطلب الذي قام بذاته فيه
ودام وجوده الى وقت
معرفة وادله

فان قيل القائم بذات الالب العزم على الطلب وتغلبه لانفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلبه منه
شي محال قلنا الحال طلب تعبيرى لا معنوى قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب عنه وأهليته وكلامنا
فيما علم هما كاف في اندفاع الاستعانة (فليقل قيل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلق
تعليل بذات الله تعالى ألا (ومصير موسى عليه السلام مخاطباً به) أى بذلك الطلب (بعد وجوده) أى
بعد وجود السيد موسى (انخلقه معرفة بذلك) الطلب (وسمع لذلك الكلام القديم) وسمع بتعدي
باللام تارة كاجرى عليه المصنف ومثله سمع الله لمن حده وبلا لام أخرى ومنه قد سمع الله قول النبي تجادلك
وهذا قول الاشعري وأنكر الماتريدي سمع الله الكلام بنفسه وعندنا سمع من نادى الاعلى كلام الله
تعالى وقد تقدم الاختلاف فيه وفي التذكرة الشريفة لا ينصرون القشيري فان قيل فهل سمعون كلام
الله تعالى في الازل أمراً ونهياً قلنا بل هو أمر بشرط وجود الأمور به ونهى بشرط وجود المنهى فان قيل
فكيف يؤمر من هو معدوم وكيف قال لموسى عليه السلام اخلق تعليل وهو بعد في حكم عدم قلنا نعم
هو أمر بشرط الوجود أى اذا كنت وعقلت فانك كذا فالمأمور يفعل في الوجود بعد ان لا يكون
موجوداً فالتعبد عائد اليه لآلى كلام الباري سبحانه وهذا كما كان الله سبحانه كان علماً بان العالم سيكون
والآن فهو عالم بان العالم كائن ثم علم لم يتغير ولم يتجدد بل يتجدد بالمعالم ثم يستقن ان كلام الله تعالى
غير قديم ليس يجوز عليه البقاء فاذا أمر العبد بفعل ما لم يزل به غير موجود في حقيقة الوجود في حالة الامر فاذا
وجد فالامر غير موجود لانه عدم فكيف يستبعدون هذا القول بأمر بالمأمور معدوم وهم يصرون
بأمر والمأمور به معدوم وقد أجمع المسلمون على ان موسى عليه السلام مخاطب بالآن بقوله عز وجل
اخلق تعليلك وهو الآن غير مكاف قد بان ما استعدوا فلا طائل تحتهم وقد قال تعالى ونادوا يا مالك لبعض
عليانك وبعد أهل النار لم يدخلوا والمحنى سبندون ولو أخبرناهم بما بعد دخول أهل النار انما أخبر
انهم قد نادوا فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده فالخبر يقول لموسى اخلق تعليلك
وبعد موسى فالخبر قلنا لموسى اخلق تعليلك فهذا الاختلاف لا يعود الى نفس كلام الله عز وجل قطعهم
اه وفي شرح العمدة للنسفي فان قيل لو كان كلامه كذا لما كان أمراً انما في الازل وهو سفسه سواء
كان عبارة عن الحروف والاصوات أو عن المعنى القائم بالنفس وهذا لانه ما كان في الازل مأموراً ولا
منهى والامر والنهى بدون حضور المأمور والمنهى سفسه فان الواحد من الخلق جلس في بيته وحده ويقول
ياز يدوم وياكر اجلس لكان سفسه فكيف يصح ان يقول في الازل اخلق تعليلك أو خذ الكتاب بقوة
وموسى ويحيى مصلومان قلنا نعم لو كان الامر ليصحت الامر فاما الامر ليجب وقت وجود المأمور
والنهي ليجب عليه الانتهاء عند وجوده فهذا الحكمه الا ترى ان الامر على النبي صلى الله عليه وسلم كان
أمراً ونهياً بل كان موجوداً وان يوجد الى يوم القيامة وكل من وجد وباع وعقل وجب عليه الاقدام
على المأمور به والانتهاه عن المنهى عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن مجتمعاً كذا هنا فان قيل أخبرنا
تعالى عن أمور ماضية كقوله وجاء اخوة يوسف انما أرسلناك الى قومك لعلهم يقرروا هذا القدر وهذا
يصح ان لو كان الخبر عنه سابقاً على الخبر فلو كان هذا الخبر موجوداً في الازل لكان الازل مسبوفاً بغيره
وهو محال ولزم يكن الخبر عنه سابقاً على الخبر لكان كذا قلنا اخبار الله تعالى لا تتعلق زماناً لانه أزلي والخبر
عنه متعلق بالزمان والتغير على الخبر عنه لا على الاخبار الازلي اه (الاصل الثامن ان علمه تعالى قديم)
أزلي لا ابتداء لوجوده (فلزك ولا يزال) (علما بانه) المقدس وصفاته (المشرقة وما يجدته) (ووجوده
من مخلوقاته) الكائنة في علمه وهذا ضروري أيضاً فانه تعالى لا تصف بحدوثه لانه لو جاز ان تصفه
بالحدوث لجاز نقصان عليه والنقصان عليه باطل ومحال اجابا عيان الزوم ان ذلك الحادث ان
كان من صفات الكمال كان المخلوع مع جواز الاتصاف به بنصا وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن

فليقل قيام الطلب الذي
دل عليه قوله عز وجل اخلق
تعليل بذات الله ومصير
موسى عليه السلام مخاطباً به
بعد وجوده اذ خلقت
معرفة بذلك الطلب وسمع
لذلك الكلام القديم
(الاصل الثامن) ان
علمه قديم فلم يزل عالماً بذاته
وصفاً به وما يجدته من
مخلوقاته

ومنهما حدثت الحوادث
لم يحدث له علم به بل
حصلت مكتوفة بالعلم
الأزلي إذ خلق لنا علم
يقدم زيد عند طلوع
الشمس ودام ذلك العلم
تقدرا حتى طلعت الشمس
لكأن قدوم زيد عند طلوع
الشمس معلوما لتلك
العلم من غير تجديد علم
فكذلك ينبغي أن يفهم قدم
علم الله تعالى هو الأصل
التامع) أن ارادته قدعة
وهي في القسمة تعلق
بأحداث الحوادث في أوقاتها
اللافتة على وفق سبق
العلم الأزلي فلو كانت حادثة
لصار محتمل الحوادث ولو
حدثت غير ذاته لم يكن
هو مبدأها كما لا تكون
أنت مفر كغيرك ليست
في ذاتك وكيفما قدوت
فقط حدوثها في الإرادة
أخرى وكذلك الإرادة
الأخرى تنقسم إلى أخرى
وتسلسل الأمر إلى غير
نهاية ولو لم يكن يحدث
إرادة بغير إرادة لجاز أن
يحدث العالم بغير إرادة
(الأصل العاشر) أن
الله تعالى عالم يعلم حي بحياة
قادر بقدره ومريد بإرادة
ومتكلم بكلام ومسمع
يسمع بصير بصير

من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به لأن كل ما يتصف به الواجب يكون كالأول أيضا لا يتصف
بالحدث لكن قابله ولا يمكن قابله لاختلافه أو عن صفة الأثر المرجع من غير مرجع وعند
الحدث حادث وما لا يحد من الحوادث لم يحد من الحوادث لكن محلا لا تفصل وكل
متنصل مفرق عما يتصل عنه وكل مفرق ليس واجب الوجود وقد فرض واجبا محلا خلف (ومهما
حدثت الحوادث) في أزمنة مختلفة (لم يحدث له علم بها بل حصلت مكتوفة بالعلم الأزلي) والأزلي
لا يشهد لوجوده كما أنه تعالى كان عالما في الأزلية بأنه خلق العالم ثم لما خلقه فيما زال كان عالما
بأنه خلقه والتجدد على المعلوم لا على المعلوم (إذ) قد علمت ذلك فاعلم أن المخرج لتجدد العلم بتجدد
المعلوم هو ذهاب العلم بالغلبة عنه وعن وبه (لو) فرض عدم العزوب بأن (خلق لنا علم) يقدم زيد
عند طلوع الشمس) مثلا (ودام ذلك العلم تقدرا) ولم يعزب بل استمر بعينه (حتى) طلعت الشمس
لكأن قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم) أي بعين ذلك العلم (من غير تجديد علم
آخر) وعلم الله تعالى بالأشياء قدم فاستحال تقدمه عز وبه لانه عدمه ومثبت قدمه استحالة عدمه
(فكذلك) ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم (الأصل التاسع) أن
إرادته) جبل وعن جميع الكائنات (قدعة) قائمة بالذات (وهي) أي الإرادة (في القدم) أي أولا
(تعلقت) بأحداث الحوادث في أوقاتها اللافتة بها على وفق سبق العلم الأزلي) يعني أن كل كائن في
الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بإرادته وان كل ما يتعلق به إرادته يكون لا محالة وهو معنى ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن ثم ان التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباطا
المتضامين وهو على قسمين صلاحي أن لم يكن المنسوب لهما موجودا في الخارج وتغييره أن كان موجودا
وهل التعلق صفة اعتبار بالوجود في الخارج أذهو رجوع المفعول الإضافي واختاره المتأخرون
أو وجودية إذ التعلق من جهة الصفات النفسية للمعاني واختاره ابن الحاجب تبعاً لغيره (اذن) كانت
الإرادة (حادثة) لكن بحدوثها موصوفاً وشدها نقص والنقص لا يجوز في وصفه تعالى وأيضا لو كانت
حادثة (لصار) البارئ تعالى (محلا للحوادث) وقابلهما ولو كان محلا للحوادث لم يخلعها وما لا يتصلو
عن الحادث حدث لم يحد ومن هنا بطل قول الكرامية أن إرادته تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر
والعلم متعلق ألا بذلك التخصيص الذي أوجبه الإرادة أي تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده
كأن الإرادة في الأزلي متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ولا يتغير العلم ولا الإرادة بوجود العالم
والمراد ومن هنا بطل قول جهنم بن صفوان وهشلم بن الحكم من أن علمه تعالى بان هذا قد وجد وذلك
قد عدم حادث (دليل آخر على قدم الإرادة أن يقال (لو حدثت في غير ذاته) تعالى (لم يكن) هو تعالى
(مريدا بها) بل الذي قامت به وهو باطل (كما لا تكون أنت مفر كغيرك ليست في ذاتك) وهو ظاهر
(وكيف ما قدرت فيفتقر حدوثها) أي تلك الإرادة (إلى إرادة أخرى) نائبة وكذلك الإرادة الأخرى
تفتقر إلى (إرادة أخرى) ثالث (وتسلسل الأمر) أي هذا الاقتدار (إلى غير نهاية) ولو لم يكن
تحدث إرادة) أي بعض الإرادات (بغير إرادة) تخصها بخصوص وقت إيجادها (لجاء أن يحدث
العالم بغير إرادة) فلا يمكن حدوث بعضها بلا إرادة مع أن مقتضى ثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص
وهو ملازم للحدث لا ينفك عنه لم يحد من شأنه لا بد لكل حادث من تخصص به بخصوص وقت إيجاده
والفرض أن تلك الإرادة حادثة رغم انحصارها فلا بد لها من إرادة تخصها فيلزم التسلسل لتمامها فتأمل
(الأصل العاشر) أعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من يثبت الأحوال ومنهم من ينفيها فمن يثبت
الأحوال كالكفاشي والأمام والمصنف فيبطلونه أن يقول (إن الله تعالى عالم يعلم حي بحياة قادر بقدره
مريد بإرادة ومتكلم بكلام ومسمع بصير بصير) أي بصفة تسمى بصرا وانما يعبر بهذا في

البصر خاصا فداه سبق الوهم الى العين من اطلاق البصر والذاصح غير واحدهم من أن المعنى بالبصر
والبصر نفس الادراك لا الحاسة فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهي نفس العلم والقدرة
والإرادة وأحوالاً ثابته الذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الانصاف ويعبرون عن تلك
الحال بالعالية والقادرية ولا يصغرون هذه الحالة بالوجود بل بمحض الثبوت وهو معنى قول المنصف
(وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة) ومن ينفي الاحوال فبصارت أن يقول عالم وله عالم قادر
وله قدرة وكذلك بقية الصفات ونفس كونه عالما بنفس اضافة بالعلم وليس في المعقول موجود ولا
ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وبنفي الاحوال فان عبر عن الموصوف بالذات وان عبر
عن المعنى قال علم وقدرة وان عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارة ثلاث
ونبت المعرفة والشبهة الصفات الزائدة على الذات وأسندت ثمرات هذه الصفات الى الذات ونفوا ايضا
نفس المعاني وقالوا ان الباري تعالى حي علم قادر لنفسه فثبتوا المشتق بدون المشتق منه وبعضهم
يقول بنفسه وامتنع بعضهم من اطلاق لنفسه أو بنفسه لما فيه من ايهام التعليل للماني للوجوب
ويؤيدهم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة لثبوت خصائص هذه الصفات له وأثبتوا الانصاف يستلزم
ثبوت العلم فيلزم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة وهذه الصفات ايضا لا تقوم بنفسها والذات قائمة
بنفسها فيلزم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها وهو جمع بين التقيض ثم شرع المنصف في الرد
على المعتبرة فقال (وقول القائل عالم بلا علم كقوله غني بلا مال) أي انما أثبتنا الصفات زائدة على
مفهوم الذات لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء في كتابه على لسان نبيه خطا بالإن هو من أهل
الافتقار والمفهوم في اللغة من علم ذات لها علم ومن قدر ذات لها قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة ذلك
على ذات وصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عند أهل اللغة علم بلا علم لاستحالة علم بلا معلوم أو
لاستحالة علم بلا معلوم واليه أشار المنصف بقوله (وعالم بلا علم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم
والعلم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكذا لا يتصور قاتل بلا قتل ولا يتصور قاتل بلا قاتل
ولا قتل كذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا يتصور أيضا (علم بلا معلوم ولا) أيضا (معلوم بلا علم بل
هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فنحوز انشكالك العالم عن العلم فليحوز
انشكاكك عن المعلوم وانشكالك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاوصاف) أي لا يجوز صرفه عن
معناه لغة الا تقاطع عقل يوجب نفي معناه اذ لم يوجد في اصحاب نفي المعنى القوي ما يصلح شبهة فقتلنا
عن وجود دليل واعلم انما عشر أهل السنة وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انما
غير الذات كما لا نقول انما عن الذات لان التعبيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر
في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور
انشكالك أحدهما عن الآخر (تنبيه) قد تباعدت المعتزة في نفي صفات الباري على أن الواحد
منا عالم يعلم وقادر بقدرة وحى بجية إلى آخرها ولا ينبغي للباري أن يشارك صفات المخلوقين وقد أنزلهم
الاشعرية قياس الغائب على الشاهد ويعنون بالشاهد ما علم وبالعالم ما جهل وقد يعنون بالشاهد
أحكام الحوادث وبالعالم أحكام الباري جل وعز والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح إلا بجمع
وحيث جمع الحشوية بين الشاهد والغائب يفسر بجمع أداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا ما عهدنا
موجودا ولا اعتلناه الا في جهة والباري موجود في جهة وحيث قالوا ما وجدنا متشكلا الا بعرف
وصوت والباري تعالى متشكك فيكون متشكلا بعرف وصوت فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع
فشبهوا وكذلك الفلاس لما قالوا ما علم يشاهده على ما شاهده بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زرا
الا من بذر ولا زرا الا من زرع فأداهم ذلك الى تعطيل الصنع عن الصانع واذا كان لا بد من جامع

وله هذه الاوصاف من هذه
الصفات القديمة وقول
القائل عالم بلا علم كقوله
غني بلا مال وعلم بلا علم
وعالم بلا معلوم فان العلم
والمعلوم والعالم متلازمة
كالقتل والمقتول والقاتل
وكذا لا يتصور قاتل بلا قتل
ولا قاتل ولا يتصور قاتل
بلا قاتل ولا قاتل كذلك
لا يتصور عالم بلا علم ولا علم
بلا معلوم والمعلوم بلا علم
بل هذه الثلاثة متلازمة في
العقل لا ينفك بعض منها
عن البعض فنحوز
انشكالك العالم عن العلم
فليحوز انشكاكك عن
المعلوم وانشكالك العلم عن
العالم اذ لا فرق بين هذه
الاصناف

والجوامع أربعة الجمعية بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون
انسانا الثاني الجمعية بالعلية كقولك التحرك يستدعي حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة الثالث الجمعية
بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود الحدث والعالم حادث فدل على وجود الحدث الرابع
الجمعية بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا وجبه حصر الجوامع في
هذه الاربعة ان كل جامع بين متفق عليه ويختلف فيه لا يخلو اما ان يذكر في جمعه أمرا واحدا أو أكثر
فان ذكر في جمعه أمرا واحدا فهو الجمعية بالحقيقة وان كان أكثر فلا يخلو اما أن يكون بينهما ارتباط
أولا فان لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لأحدهما على الآخر وان كان بينهما ارتباط فاما أن يكون من
الطرفين أو من أحدهما فان كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه
نفيه فهو الجمع بالعلية وان كان من أحدهما فان كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمطلوب فانه يلزم
من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل اذا لا يلزم عكسه وان
كان اللازم من طرف النفي فهو الشرط والمشرط فان انتفاء الحيلة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من
ثبوت الحياة ثبوت العلم فاذا تقرر هذا فقد جع الاشعية في مسئلة الصفات بالطرق الاربعة فقالوا في
الجمع بالحقيقة لا معنى للعلم الا من له العلم أو ذو العلم والبارئ تعالى علمه علم وطرده ذلك في سائر
الصفات وقالوا في الجمع بالعلية الغائية في الشاهد معلة بوجود العلم وقد سلم ثبوت العلنية للبارئ
فيلزم انتفاء العلم لمباين العللة والاول من التلازم ولوضع وجود المعلول بدون علته لجواز وجود العللة
بدون معلولها وقد أجمعنا على أن ذلك محال وقالوا في الجمع بالدليل ان الاحكام والاتقاف في الشاهد
يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد في أفعال البارئ فدل على ثبوت العلم لله تعالى وقالوا في الجمع
بالشرط كل فاعل بالاعتبار فله علم بما يقصد الى اقتضاه والبارئ تعالى فاعل بالاعتبار فله علم قالت
المعتزلة شرط الجمع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين والعلم الذي تدعونه غائبا يخالف العلم
شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلولين وفي الغائب قديم واحد يتعلق بالانهاية له واذا
اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر وأجاب الاشعية بأن الجمع بينهما من جهة
عامة وهي العلوية والعالمية قالوا ولومنع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر ان الجمع بينهما في الشرط
وقد أثبت أن البارئ تعالى حي لانه عالم قياسا على الشاهد قالوا اذا علمنا هذه الصفات في الشاهد
الجوازه والخائر مقتضى وجوده الى مقتضى صفات البارئ تعالى واجبة والواجب يستغني بنفسه
عن المقتضى ولهذا لما كان وجود الجواهر والاعراض من الممكنات اقتربت الى المؤثر ولما كان وجوده
تعالى واجبا استغنى عن المؤثر وأجاب الاشعية بأن لا تنفي بالتأثير والافادة يلزم ما ذكرتم وانما
نفي به ترتيب أحد الامرين على الآخر وتلازمهما نفيًا ونسبًا فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت
الآخر وتقيده على نفيه واذا صح منكم اثبات الشرط بالضرورة على أحد الطرفين فلان يلزم الجمع بالضرورة
من الطرفين بطريق الاولى والله أعلم واستطارد ذكر النسق في الاعتماد ان الماتلة عند الفلاسفة
والأبائية تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية فلا يوصف البارئ عندهم بكونه جيا عالما فلو اجمعا بصرا
على الحقيقة لا تصاف الخلق بها وهو باطل لانها لو ثبتت به لتماثلت المتضادات اذ السواد والبياض
يشتركان في اللونية والعرضة والحادث وعند المعتزلة تثبت الماتلة بالاشتراك في أخص الاوصاف اذ
لا تماثل بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعرضة والحادث لانها لا توصف عامة فلو
جاء الاشتراك في السوادين تثبت الماتلة لانه أخص الاوصاف وهذا لان الماتلة انما تقع بمقتضى
الخاتمة والسواد يخالف البياض لكونه سوادا لا لكونه لونا وعرضا وحادثا دل انه انما يختل السواد
لكونه سوادا فلو كانت البارئ متصفا بالعلم لثبت التماثل اذ العلم بمثل العلم لكونه محلا لا لكونه كذا

فكذلك هذا وهو فاسد لأن المحدث يتألف القديم بصفة الحدوث وينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة المحدث فتكون المتضادات كلها مماثلة لا اخترا كما في صفة الحدوث ولأن القدرة على حل من تأسى القدرة التي يجعل بها غيره مائة من في أنص أوصافها ولا تماثلها وعندنا هي تثبت الاشتراك في جميع الإوصاف حتى لا يختلفا في وصف لا تثبت المماثلة لأن المثلين اللذين يسد أحدهما سد الآخر ينوب منبه ان كان من جميع الوجوه كأنما مثلين من جميع الوجوه وإن كان من بعض الوجوه فهما متماثلان من ذلك الوجه ولكن إذا اشوباً من ذلك الوجه اذلو كان بينهما تفلان في ذلك الوجه لما ناب أحدهما منب صاحب ولا سد مسده فالخاصل انه يجوز أن يكون الشيء مماثلاً لشيء من وجه مختلفا من وجه فان أحدا من أهل الفقه لا يمتنع من القول بأن يدامثل عرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده وأن كانت بينهما مخالفة بوجه كثيرة ولو اشتركا في الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدهما منب صاحب ولا يسد مسده يمتنع من أن يقول انه مثل في كذا بتحقيقه ان المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهي المشابهة والمضاواة والمساواة وإطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فان الاتي يقال له حيوان وكذا الفرس وغيره ثم قد يخص شبكات بتبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع عدم المشاكاة والمضاواة والمشابهة وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الأنواع الأخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمتنع أهل الفقه من الحلاق لفظاً المماثلة لثبوت ثابت من هذه الأنواع مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود مستقبل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع وهو ضروري أو استدلالى وعلمه تعالى أزلى واجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بضروري ولا مستقبل البقاء ولا ضروري ولا استدلالى وكذا إحسانا وقد تواسى الصفات فإذا لا تماثل بين علمه تعالى وعلم الخلق وكذا في سائر الصفات ولأن القول بعالم لا علمه وقادر لا قدرته كالتقول بمضرك لا حركة له وأسود لا سواد وهو تناقض ظاهر فان قبل هذه الصفات كانت باقية لكانت باقية ولو كانت باقية فلما أن تكون باقية بالإبقاء أو ببقائه فان كانت باقية ببقائه فبقائه الصفة بالصفة وقد أنكرتم علما مسألة بقاء الاعراض وأدعيت استحالة وان كانت باقية بالإبقاء فلم لا يجوز أن تكون الذات قادراً بالقدرة علماً بالإعلم قلنا صفة من هذه الصفات باقية ببقائه فبقائه تلك الصفة فتكون علمه علم الذات بقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم علماً والعلم بنفسه بأقبا وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقائه لنفسه أيضاً فيكون الله تعالى بقاء وهو بنفسه أيضاً بأن ولا يقال ان البقاء إذا جعل بقاء الذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لأنه يؤدي إلى القول بمحصول الباقيين بقاء واحد وهو محال كمحصول أسودين يسود واحد لا ناقول بان حصول باقين بقاء واحد انما يستحيل إذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه ثم يقوم بالباقي الاشتراك كل منهما بأقبا ولم يستعمل ذلك فان قيل لو كانت له هذه الصفات لكانت أزلية إذ القول بمحدث الصفات للقدم محال ولكانت أغياراً للذات والقول بوجود الأغيار في الأول مناف للتوحيد قلنا الصفات ليست بأغيار للذات لأن أحد الغير من هما الذات يمكن وجود أحدهما بدون الآخر فلم يوجد للمغفرة ضرورة وهذا لأن ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما ان ذاته أزلية وكذا صفاته والعدم على الأرض محال وهذا كالواحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقاءها بدونها فهو منها فقدمها عدمه ووجودها وجوده واعتراضا على حد التفسير من بأن التفريق بين الجوهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلق الجوهر من الاعراض واستحالة وجود الاعراض بدون الجوهر والجوابان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل العرض بعدم استحالة بقاءه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لو وجود الجزء

وما قالوا لو كانت لله صفات لكانت قد علمت والقول بالقدم بحال لان القديم هو الله تعالى
 والقول بالقدم مقول بالا لانه لما نقول بل اذا كان قد علم من القدماء قائما بذاته موصوفا بصفات
 الالهية ونحن لا نقول بل نقول ان الله تعالى قديم وصفاته والقدم القائم بالذات واحده صفات الكمال
 وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة بمعنى ان ليس له وجودها ابتداء فيكون وصفه قائما بذاته اعلم
 * (تكميل) به بحسن شتم الباب اعلم ان المعاني والصفات الكالية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الحق
 وتارة من حيث اضافتها للخلق ومن المعلوم ان الشيء يتغير بتغير ما يضاف اليه لكن تغيرا بالاضافة ليس
 بتغير حقيقي الا انه يثبت ان الاشتراك على الحقيقة بين الممكن والواجب فلا بد ان تكون المغاورة على
 الحقيقة ويكون ما ثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشتركة الا في
 الاسماء وليس ثم اتحاد لا بالنوع ولا بالجنس والالزام تركيب الواجب واتحاد المذمومات مع تنافي الازام
 وذلك بحال فاذا علم الله وقدرته وادارته وجمعه وبصره وحسيته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع
 صفات الخلق فاذا علم الاسماء فقط والاشتراك في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من
 حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة التي أطلقت تارة على ما لحق من الصفات تارة على ما لحد ذات
 من ذلك قد ترددنا لنظهر ذلك الاطلاق بالاشتراك المعنوي أو باللفظي أو بالشبه أفعلى الحقيقة والمجاز ثم
 اشتهر ذلك حتى توسبت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقي فيها المعنى القديم أو المعنى الحادث أما
 المتكلمون وخصوصا القائلون بالاحوال فمذهبهم الى الاشتراك المعنوي ولذلك تراهم يترشون على
 من حاد العلم مثلا بعد ما يجمع القدم والحادث كقوله الارشاد ومسلته وقوع الاشتراك في أصول ابن
 الحبيب فوضع لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو في غير صفات المعاني التي أثبتوا السمع وانما الكلام
 الآن في معنى الوجود على القول بزادته والحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما
 أشبه ذلك فهذه الالفاظ اذا أطلقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي وليس
 أحد المعنيين أصلا لا تحل بل كل منهما أصل واستعمال اللفظ فيهما حقيقة على طريقة استعمال
 المتواطئ في أحاد مصدوقاته ولكن دعوى الاشتراك المعنوي قد بان بما ذكرناه بطلانه فلم يبق الا
 الاشتراك اللفظي وهو احتساب الراجح كقوله في الأصول فاطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على
 المعنى القديم حقيقة وحيث أطلقت على المعاني الحادثة انما هو بالشبه لكن يحصل الاعتبار بهذا الأصل
 عظيم يشرف بل على كيفية استعمال الالفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتى لا يقبل هذا الوجه مع
 المعاني الحادثة عند ما سمع استعمال اللفظ في معنى قديم وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتى تعتقد
 في الواجب ما لا يطابق بحال أو يثبت له لازم ذهني ان تلك المعاني الحادثة تجعل المعنى الحادث أصلا وذلك
 المعنى اللازم الثابت في القديم فرعا فيكون اطلاق اللفظ في الحادث حقيقة وفي ذلك الفرع اللازم مجازا
 وهذا وان كان صحيحا في الجمله لكن فيه عكس الحقائق بل اذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن
 النقص والحوادث ولابد أن يثبت عندك لذهو أصل دينك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى
 الالهى واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الاصلى فخذ ذلك المعنى مجردا عن جميع الراجح المتبادر
 والاحوال الحقيقية بحيث يكون ذلك المعنى الهياكل خلقت بعبارة تجعله يمكن الاضمار عن ذلك المعنى
 مجرد الالهى فذلك والا فليس الامر له به واعتقد ان ذلك المعنى الذي لا يمكن التعبير عنه هو الاصل
 للموضوع لذلك اللفظ فاعرف ذلك والله اعلم

* (الركن الثالث)

* (الركن الثالث العلم
 بأفعال الله تعالى ومصادره
 على عشرة أصول)

(العلم بأفعال الله تعالى ومصادره على عشرة أصول) اعلم أن الصفات ضربان صفات الذات وصفات الفعل
 والفرق بينهما ان كل ما وصف الله تعالى ولا يجوز أن يوصفه ويضد فهو من صفات الذات كالقدرة
 والعلم والعره والغلبة وكل ما يجوز أن يوصفه ويضد فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخاء

والغضب والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن
 الذات وقد اختلف فيها فقال الاشعري صفات الذات كالحية والقدرة والسمع والبصر والكلام
 والارادة فدية فاعلم بذاته وصفات الفعل حادث غير قائمة بذاته وقرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجموز
 السلب وعدمه الا انه لا يستلزم سلبه نقضه واقفه الما ترى في الاق صفات الانفعال فاعلم انه قدمة
 قائمة بالذات وعليه تنفرح مسئلة التكوين والخلف بينهما فقل كسابق في الحلية فلنقدم قبل الخوض
 في هذا الركن في تحقيق هذه المسئلة فانها من أعظم المسائل المختلف فيها وان كان المصنف لا يرى ذلك
 ولنورد سابقا بين الهمام في مسارته حمز وباشرحه لامن أبي شريف على وجه الاختصار ثم نورد كلام
 امامن الاعظم في الفقه الاكبر بالأجبال ثم تشرحه ونذكر ما يتعلق به تفصيلا قال ابن الهمام مانصه
 والاشارة في صفات الانفعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيي
 والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثيرها وأسما غير اسم القدرة باعتبار اسمها اشارتها والمكمل
 بجميعها اسم التكوين من أي رجوع الشكل الى صفة واحدة هي التكوين وهو ما عليه المحققون من الحقيقة
 خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من ان كل صفة حقيقة أولية فان في هذا تكثيرا
 لقدماء جدا فادعى المتأخرون منهم من عهد الامام أبي منصور والماتر يدعي انها أي تلك الصفات الراجعة
 الى صفة التكوين من صفات زائدة على الصفات المتقدمة أي المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام
 أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوا المتأخرون من قول الامام كان تعالى خالقا قبل
 أن يخلق ذوا أو فاقبل أن يرزق ذكرا له وجوه في الاستدلال منها وهو عدمهم في ثبات هذا الدعي ان
 البارئ تعالى يكون الاشياء أي موجد هاون مشهبا لاجاعا وهو أي كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة
 التكوين من التي المكونات انارة يحصل عن تعلقاتها بحال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي
 بها يحصل الاثر لا بد ان تكون صفة التكوين أولية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والاشاعرة
 يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقاتها خاص بالخلق هو
 القدرة باعتبار تعلقاتها بالخلق والرزق صفة القدرة باعتبار تعلقاتها بايصال الرزق وما ذكره في معناه
 لا يفي هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في
 كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه العلماء في
 عقيدته مانصه وكما كان تعالى اصفاته أوليا كذلك لا يزال عليها أديا ليس منذ خلق الخلق استقلا اسم
 الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البلوى له معنى البرية ولا مروب ومعنى الخالق ولا يخلق وكما انه
 يحيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احياهم استحق اسم الخالق قبل انشايم ذلك بأنه على كل شيء قدير
 اه نقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير لتعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق فاعلم ان معنى الخالق
 قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته باسم الخالق ولا يخلق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل
 وهذا ما يقوله الاشاعرة والله الموفق قال ابن شريف اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق بجماز من
 قبل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزاق ونحوه وأما قول أبي حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق
 وادرا قبل أن يرزق فيقول اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول
 الفقه ونوع في أنجز لاركتى اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقته تعالى قبل وجود الخلق والرزق
 حقيقة وان قلنا مسفة الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادث وفي بحث لان قوله وان قلنا الخ لا ممنوع
 عند الاشعرية في القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلام المأثر بديهة القائلين بقدمها فان قيل
 لو كان جماز الصم نفيه وقولنا ليس خالق في الازل أمر مستهجن قلنا استهجنه والكف عن اطلاقه ليس
 من جهة اللغة بل هو من جهة الشرع أديا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يفتي انه لا يقال انه تعالى اوجد

المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه ولنورد ما وعدناه من
 سناب عبارة الامام الاعظم في الفقه الاكبر من املاء أي مطبخ البطني مانصه فالفعلية الخلق والانشاء
 والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزلنا نقول بخلقته وخلق خلقه في الازل فاعلمنا بخلق الله
 صفة في الازل فكان الله تعالى قبل ان يخلق وازا فليس أن برز وفعله صفة في الازل والفاعل هو الله
 وفعله أي غير مخلوق والمفعول مخلوق اه اعلم ان الصفات الفعلية هي التي تنشئ الافعال كالخلق أي
 التكوين المخصوص بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وابداعها من غير أصل ولا احتذاء بل هي الازل
 قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر والمعنى الثاني قوله خلق السموات والارض وباراه على الخلق
 لا يظهر منه في ذلك شيء خلقناه بقدر وبالمعنى الثاني خلق السموات والارض وباراه على الخلق
 وترتيبه وعليه قوله تعالى هو الذي انشأكم والابداع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء بغير أصل
 والامادة ولا زمان ولا مكان وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض أي مبدعها والصنع أي
 التكوين المخصوص بايجاد الشيء على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء
 وغير ذلك من الاحياء والامانة والترزق والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد في النصوص وفيها اشارات
 * الاولى ان صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعليق القدرة والارادة واليه أشار بقوله فيما بعد
 والفعل صفة في الازل * الثانية ان صفات الافعال من الخلق والانشاء والابداع وغير ذلك راجعة الى
 صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام بمعنى مبدأ الافاضة التي هي اخرج المعدم من العدم
 الى الوجود لان صفات متعددة كالخلق باليه البعض ولا عين الافاضة كاطن واليه أشار فيما بعد بقوله
 والفعل صفة في الازل فان عدم كون الاخرى صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول ولا يقال الامام
 الماتريدي اذا أطلق الوصفه تعالى بما وصفه من الفعل والعدم ونحوه يلزم الوصفه في الازل بوصف
 بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كلفي ابرهه الساطع وقال الرستغفي في الارشاد طريق التكوين
 وطريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات تترأخ عن الصفات كالقدرة والكلام وفي التعديل بل مصدر
 الشريعة صفات الافعال ليست بنفس الافعال بل منشؤها فالصفات قديمة والافعال سادته وهو مختار عبد
 الله من سعيدة اقلان في الرحمة والكرم والرضا قبض مشاغلنا كصاحب التمرة والتطبخ والارشاد
 وان تسامحو ان تعريف التكوين بانخراج المعدم من العدم الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى
 جوانب التميز بفات فقد نهوا على المراد في المقام من مبدأ الاخراج المذكور بيان القيام بذاته تعالى
 كما مر صفة الله سبحانه الكلام * الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغاور الخلق للمخلوق وتمسكين بأن
 الخلق لو كان غير مخلوق فان كان قد عاين قدم العالم وان كان سادنا انفق الخلق آخر وتسلل
 * الرابعة الرد على من أرجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعة الزاهية الى أن التكوين
 وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل هو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
 وليس مغاير للعقول في الخارج فالتكوين بمعنى المكون متمسكين بان مبدأ الاخراج من العدم الى
 الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقتربة بارادته فان القدرة صفة تؤثر
 وفق الارادة أي انما تؤثر في الفعل ويجب صدور الارادة انضمام الارادة وأما بالنظر الى نفسها وعدم
 اقتنائها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا سائر التأثير فلهذا لا يلزم جرد جميع
 المقدورات وأشار الامام الى الجواب عما تسلكه المخالفون وجهين * الاول ما أشار اليه بقوله والله تعالى
 لم يزلنا نقول أي متصفا بجلول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بخلقته أي بسبب قيام الخلق الذي
 هو مبدع ذاته تعالى في الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم منه من الامور الثابتة بالاتفاق
 وهو غير القدرة فان الخلق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على الخلق فيتجاوزان واليه أشار

بقوله والتخليق أي مبدأ الإيجاد في الخارج صفة في الازل أي صفة مستقلة مفارقة للقدرة كاهو المتبادر
 فأشار إلى أنه لو لم يكن متصفاه في الازل لم يكن قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كجدول الوصفه واصف
 بوجود الخلق صارت الصفة متحدة بالخلق فكان القول بتعريفه عنها في الازل وحدوثها بعدت بالخلق
 قولاً بتمام النص والحاجة الى ما يتحقق بذلك والتقديم تعالى عن ذلك وفيه اشارات الأولى ان ذلك المبدأ
 المدلول هو المعنى الذي يتحدد في الفاعل وبه يتنازع غيره ورتبط بالمفعول يؤثر في ايجاده بالفعل في
 الوقت المراد واليه أشار بقوله والتخليق صفة في الازل بل هذا المعنى يتم الموجب أيضاً لصلاحية التأثير
 الرجاحة الى القدرة كاطن لان تعلقه على وجهه التأثير في الابداد والترك دون التأثير بالفعل الثانية
 ان ذلك المدلول المشتق يرجع الى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه أشار بقوله وفاعلاً أي
 متصفافعله أي بسبب قيام الفعل بمعنى مبدأ الإيجاد بذاته كجدول عليه قوله تعالى فعاله لما يريد ان هذان
 الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فمفاهيمه الفعل كيان التكوين حقيقة فمفاهيمه
 التكوين وقديته بقوله والفعل صفة في الازل فأشار الى اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات فمن حيث
 التعلق بمحصل الخلق وتخليق وبمحصل الارزاق ترزق الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور
 المتأريدين لمدالة المشتقات فمما على أصل الفعل العام للمشتقات دون سائر الصفات الثالثة الجواب
 يمنع ارجاعه الى تعلق القدرة المقارنة للإرادة حيث وصفه في الازل وقد تعلق بالارادة ودل على الإيجاد
 في الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالارادة اذ تعلق بالفعل في الازل وقد وصفه نفسه وغير
 القدرة لان تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالإيجاد البتة في الوقت المراد وانما عبر عنه بالتكوين
 أخذ من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول كنه فيكون واليه أشار بقوله وفاعلاً بفعله والفعل
 صفة في الازل وبيانه انه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعن تكوينه الاشياء بأن يقول كنه
 وهو مجاز عن سرعة الإيجاد عند الجهر مناد الى ايجاده تعالى الاشياء وتكوينه عند تعالى ارادته
 بلا نزاع ولا عذر وليس معنى تعلق القدرة المقارنة بالارادة لانه علق على الارادة أي تعلقها بالمدلول
 بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا أراد شيئاً فعل على انه غيره لان المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ودل على
 الوجود والتأثير في الازل ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله فيكون في الثاني فدل على انه غير
 تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود دل الوصف بالاشتق على قيام أمر حقيقي
 بالوصف فثبت قيام أمر لازم بذاته وكونه صفة أزلي غير الامر يرجع لتعلق القدرة المقارنة بالارادة
 اذ لا تعلق بالفعل في الازل ولانه ابطال للحلا تلك المشتقات بالكلية وفي المعارف شرح الصانف
 فان قلت لم لا يكتفي القدرة والارادة في وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة أخرى قلت لاخطأ ان
 القدرة والارادة بدون التأثير لا يكشفان في وجود الاثر والتأثير بصفة التكوين واعتراض الضر الازلي
 بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أي جزآن تعلق بالتأثير وجاز أن لا تعلق بصفة التخليق ان كانت
 مؤثرة على سبيل الوجوب بل أن يكون الله تعالى موجبا لاختاره وهو محال والجواب ان تأثير صفة
 الخلق في الخلق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود الخلق والا يلزم الجزم
 وأما تعلقها باختاره المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق و متى شاء لم يخلق والقدرة
 بعكس ذلك اذا تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلحق جهتان جهة
 الإيجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولان جهة جواز غير جهة
 جوازهما فظهر لك أن ارجاع التكوين الى تعلق القدرة والارادة تحكم وتناقض والثاني ما أشار اليه
 بقوله فكان الله سابقا قبل ان يخلق وازا فقبل أن يرزق أي يخلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذي تعلق
 به تلك الصفة وليست هي القدرة لانه كان قادرا على خلق السموات والارض في هذا العالم لكن ما خلقها

فالقدرة حاصلة دون التقاطع فهما متفارقات والبه أشار بقوله وفعله أى مبدؤ صفة أى القائمة به
 تعالى فى الازل أى ان صفة الفعل لو لم تكن مستقلة بل واجبة الى تعلق القدرة والارادة وعبر المكون
 فى التحقق لزم اخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ والخلو عن صفة كمال ثم قال والمفاعل أى المكوّن
 للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقة
 له لزم خلوّه عن صفة كمال واخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحادث المحال فلما دلت الفاعل من
 شأنه أن يوجد الشيء البتة في وقت أراد أن يوجد فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقلاله لخصر
 عليه لان الكاسب أيضا وصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة ثم أشار الى مغايرته بالحكمون
 بقوله وفعل الله أى مبدأ فعله المعلوم بالمشقة غير مخلوق لما يلزمه ما ذكر من الحالات دون نفس
 الفعل والتأثير لانه ليس متعلق بالخلق والابيد فى الخارج فلا يطيد نفسه بل لا يصح نفسه أيضا إشارة الى
 أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدأ التأثير وذلك
 وليس نفس المكوّن فى التحقق والتعلق والى ان صفة الخلق غير المخلوق لا ناقول وجه هذا الخلق
 لان الله تعالى خلقه فيعمل وجوده بخلقهم اياه فلو كان الخلق غير المخلوق لكان قولنا وجد لان الله
 تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل فكيف شرح الصفات والى ان إيجاد
 المكوّنات يتكوّن به ليس على الإيجاب بالثبات لقدرته على الترك كما مر فى التعديل أن المراد بإيجاد
 الشيء البتة انه لا يتردد فى ان الفاعل يفعل مع قدرته على الترك فمجرد القدرة اذ هى لاوجب الجزم
 تميزا لا يلزم منه الإيجاب بالثبات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الإيجاد وقت كذا والبه أشار بقوله
 والمفعول مخلوق أى محدث مسبوق بالعدم فهو مفارق لفعله وتكوّنه فى التحقق وصادر عنه
 تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق واذا أحطت بجميع ما ذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت
 انقطاع وجوه من الاشكالات الواردة على الثالين بقدم صفة التكوين من ذلك ما قبل نقول لهم ان
 عينهم مؤثرة فى المقدور فهى صفة نسبية والنسبة لا توجد الا مع التنسب فيلزم من حدوث المكوّن
 حدوث التكوين وان عينهم به صفة مؤثرة فى جهة وجود الآخر فهى عين القدرة وان عينهم به أمرا
 ثالثا فينبهون الثانى ما قبل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعلوم من العدم الى الوجود
 كما فسر القائلون بالتكوين الازلى ولخفاء فيه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى اثره فلا
 يكون وجود عينها ثابتا فى الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المكوّنات ضرورة امتناع التأثير بالفعل
 بدون الاثر وانهم أطبقوا على اثبات أزلية ومغايرته القدرة وكونه غير المكوّن وسكتوا عما هو أصل
 الداء أى مغايرته القدرة من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والترك واقتربا منها بأرادته واغتر بذلك
 شغفا ابن الهمام فقال فى مسأله مقال مما تقدم ذكره آتفا فى أول الكلام مع ان تعليقه بقول أبى
 جعفر الطحاوى فى عقيدته من قوله ذلك بانه على كل شيء قدر وانه بيان لتمام قدرته فى جمع صفة
 التكوين الى القدرة مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعالم كما أشار اليه ملائلى فى شرح الفقه الاكبر
 وسبقه الامام أبو شعيب التامرى الثالث ما قبل ان الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود
 الى صفة الكلام ويثبت صفة أخرى وان دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقة كالعلم والقدرة ولا سلم
 ان التأثير والاستعداد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الاثما لازما ولا
 ينقتر الا الى صفة القدرة والارادة الرابع ما قبل ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن
 الوجود لان الامكان للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود
 المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور وحال ارادة إيجاده الخلق ما قبل ان المصباح بذلك
 كائنه مع بقوه تعالى يسجد ما فى السموات والارض وقوله وهو الذى فى السماء وفى الارض اه

أى معبود ولا شئ أن ذلك الفعل انما يكون فيما لا زال لاني لا زال ولا استعبر عن الشئ في الازل لا يمتنع
ثبوته فيه كذلك الارض والسماء ثم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا زال
لما من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل ولا تقسم أن التكوين والابحاد
بالفعل كذلك هم في الازل قادر عليه السادس ما قيل انما ثبت بالدليل ان مبدأ التأثير بالنسبة الى
مقدور الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفات ذاته المتنازعة بذاتها عن سائر القوت فلا
يكون التكوين من صفته أخرى السابع ما قيل ان أريد بجدا الاشتقاق المعنى المصدري فسلم أن ثبوت
المشتق للشئ لا يتصور بدون المبدأ لكنه ليس بمحقق وان أريد به الصلة الحقيقية فمتنوع وكون
العنى المصدري مستلزما لذلك انما هو في الشاهد وليس الامر كذلك في الغائب وانه متنوع بمثل
الواجب والموجود وان أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد وقد عرفت أن القول بأنه يتعلق
القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجباله واذا نسب
الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى
المفعول وليس امر حقيقي كما هو المفعول في الخارج ليس تحقيقا في المقام بل غاية تصحيح القول بنسبة
التكوين للتكوين وتقريره الى الافهام كذا صرح به شارح التعديل في شرحه والله أعلم (الاصل
الاول العاربان) الله تعالى الخالق سواء وان (كل حادث في العالم) جوهر أو عرض على اختلاف أنواعه
كحركة شعرة وان دقت ودخل فيها كل قدرة لكل حيوان عاقل وأخره وكل فعل اضطرابي كحركة
المرتجش وحركة العروق الضارب باليد أو اختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم (فهو فعله
ونسلته واختراعه) وابداعه وانشأه (الخالق له سواء ولا يحدث له الا ابداع خلق الخلق وصنعهم) يضم
الصاد للمهملة وسكون النون ونفع العين معطوف على ما قبله أى وخلق صنعهم وفي نسخة وصنعهم
وفيه الإشارة الى الحديث الذى أخرجه الحاكم والبيهقي من حديث حذيفة رضى الله عنه ونفعه ان
الله صانع كل صانع وصنعه وأوانه ينفذ الصاد والنون على انه فعل ماض معطوف على خلق وهو أيضا
صحيح ولكن الاول أوفق والخلق والصنع والابناء والابحار والخلق قبل مترادفات والخلق
انها متغايرات وقد سبقت الإشارة اليه (وأوجد قدرتهم وحركتهم) والمراد بها ما عيهم الحركة الالهية
وغيرها (لجميع أفعال صيده) اذا مخلوقة له ومتعلقة بقدرة) وهذا ما اتفق عليه السلف قبل ظهور
البدع وقال المعتزلة المحدثون يخترعون أفعالهم بقدرةهم وناقلوها والله تعالى غير موصوف بالاعتقاد على
أفعال العباد وقد أزمهم المصنف بدلائل تنبئية وحقيقية تقدم النقطة لشرافها والبها خا بقوله (تصد بقاله)
أى المعطوف السابق الذى هو الخالق الله ولا خالق سواء وان الحوادث كلها بقدرة (في قوله تعالى)
ذلك انه ربكم لاله الا هو (خالق كل شئ) ووجه الدلالة أن الآية خرجت خارج المبح فلا يصح أن
يكون الخلق بعض الاشياء اذ لو كان الخلق بعض الاشياء كان يزم الخلق لما كانت مدحا عند كبر
من الحيوانات يخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع واذا تعين الجميع بطول
أن يكون خلق لغير الله تعالى وذلك هو المألوف ومثل ذلك قوله تعالى أم يحالوا له شركاء خلقوا تخفه
قشانه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ووجه الدلالة كجملها مع ما فيها من زيادة
الانكار من مطالبها على عين دعوى المخالف اذ هو يقول يخلق تملقه على تقدير أن العبد يخلق أفعاله
ولو عني بقوله المصنف هذه الآية لم يعد ومثل ذلك أيضا قوله تعالى أنى يخلق كمن لا يخلق فمدح بالخلق
فلا يشركه غيره في الخلق لما تم المدح وقال على وجه الانكار هل من خالق غيره وقال في الشئ على نفسه
آله الخلق والامر وقال تعالى يخلق كل شئ يقدره تقديره هذه الآيات كلها شاهد على ما استدله المصنف
على تحقيق المألوف (وفي قوله تعالى) والله خلقكم وما تعلمون حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام لهم

(الاصل الاول) العلم بان
كل حادث في العالم فهو فعله
وخلقه واختراعه لخالقه
سواء ولا يحدث له الا ابداع
خلق الخلق وصنعهم
وأوجد قدرتهم وحركتهم
لجميع أفعال صيده مخلوقة
له ومتعلقة بقدرة تصديقا
له في قوله تعالى الله تعالى كل
شئ وفي قوله تعالى والله
خالقكم وما تعلمون

حين كانوا يتعوتون الاحبار بأيديهم ثم يعبدونها ووجه الدلالة فيها انما على أن ماصدريه أى موصولا
حرفا لا يحتاج إلى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولا اسمها فظاهر التصريح
بان العمل وهو الفعل مخلوق والمعنى والله خلقكم وخلق علمكم والمذهب سبويه واعتزلة المعتزلة
بان معنى الآية أنكار السيد ابراهيم عليهم عبادته مخلوق يتعوتونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم
وخلق ذلك المصنوع والمصدريه تنافي هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما يتعوتون وبين خلق علمهم
وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدريه اذ المعنى عليها أن تعبدون متعوتاً تصبرونه
بمعلمكم صنفاً والحال أن الله خلقكم وخلق علمكم الذى يصير به المصنوع صنفاً فقد ظهر الطباق وكذا
على أن تكون ماموصولة والتقدير رأى معمولكم فان نزاع الخصم انما هو فى الآثار التى هى الحركات
والسككنات المعمولات لاقى التأثير المتعلق به اذ هو نسبة اعتبارية وقال السعد فى شرح القائل قوله تعالى
وانه خلقكم وما تعملون أى علمكم على أن ماصدريه للابتنجاء الى حذف الضمير أو معمولكم على
أن ماموصولة ويشمل الاتصال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وللعبد لم يرد بالالف المعنى المصدري
الذى هو الابتداء والايضاح بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق بالابتداء والايضاح أعنى ما يشاهد من
الحركات والسككنات مثلاً ولذهلول عن هذه الشككة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون
ما صدريه اه وقال ابن الهمام أولفظة ماموصول اسمى يحتاج إلى عائد ويكون التقدير وخلق الذى
تعملونه لحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم فيشمل ما فى الآية نفس
الاجزاء المصنوعة والاتصال وأهنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول
المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذى يوجهه القاعلى ويبلغه وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر
لان الامر الاعتبارى لا يوجد له فلا يتعلق به المخلق فوجب اجراء الآية على عمومها لا بجوار القوة
والافعال قال ابن اى شريف والتحقيق أن علمهم بمعنى الآثار الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى
الموصولة وصلتها كذلك فمال الفعل فهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعمله
أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للإصبات ممنوعة لان الاصبات ليست معمولية للعباد بمعنى
اجسادهم ذواتها انما هى معمول فيها النفس والنصور وغيرهما من الاعمال والاطلاق قول القائل علت
الخر صنفاً مجاز والمعنى الحقيقي هو انه حوله بالنفس والنصور الى صورة الصنم فلا ينافى شمولها للاصبات
بناء على أنها ماموصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه اه وهذا وما تقدم
للسعد تعلم ما وقع فى بعض الخواشى من أن المعتزلة أعزوا ما من قوله تعالى وما تعملون موصولة توصلا
الى غرضهم من وقوعها على الاصنام المعبودة وليست من علمهم فيتوصلون الى خروج أعمالهم من خلق
الله تعالى والحق انها ماصدريه فاذللك كان الجهل باللسان العربى أصلاً من أصول الكفر اذ اولاهو
من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فيصهم الله تعالى اه ذهلول عن الشككة التى بينها السعد وألم
عليها ابن اى شريف ثم تأمل فى قوله فاذللك كان الجهل باللسان العربى الخ وفى مرجع الضمير قوله
اذللول هو فى هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فان الظاهر انه ذهلول بان كما يعلم من حواشى شرح
العقائد على ان ما لو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن فى ذلك حجة علينا فان معمول الخى هى
الاصبات ليست بحمل النزاع بينها وبينهم كتسبب السرير بالنسبة الى الخبار وحيث كان كذلك فلا حجة
لهم علينا بهذه الآية اذ ليس فيها ما يصرح بالحصر على أن بعضهم قال ان ذلك الجسم بدون عمل
العباد لا يكون مجبولاً والله تعالى أثبت المخلق لم معمول فدل أن العمل الذى صار به الجسم المخلوق
معمولاً كان مخلوقاً حتى جعل المعمول مخلوقاً اه ولا يخفى على تأمل دل الغنىمى فى حواشى أم البراهين
ولاجبة لتأويلهم بها أيضاً بناء على أن ماصدريه اذ هى كما تضمنت المصدريه تحتمل أن تكون موصولة

في اللسان العربي يلهب اليه الانخس في الآسية ونحوها من كل فعل متعد اتصل به ما والمثل اذا
 طرقة الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصا في مسائل الدين فان المطلوب فيها غالب البين اه فدعوى
 أن القول بكونه موصولة جهل باللسان العربي فتأمله ثم قال المصنف (وفي قوله تعالى وأسرأقولكم
 أو أجهروا به انه عليه بذات الصدور) أي بالصحة قبل أن يبرعها سرا أو جهرا (ألا يعلم من
 خلق) ألا يعلم السر والنجوى من أوجد الاشياء حسبما قدرته حكمته (وهو اللطيف الخبير) المتوصل
 عمله الى ما ظهر من خلقه وما بين وجه الدلالة فيها انه (أمر العباد بالقرز في أقوالهم وأسرأرهم
 وأعمالهم) بفتح الهزة جمع ضمير كسرى واشراف وانما اختاره على الضمائر ليكون مع ما قبله
 نسقا واحدا (لعله موارد أفعالهم) كلها (واستدل على العلم بالخلق) في قوله ألا يعلم من خلق فظهر أنها
 خرجت منجرج التمدح والثناء ومن السنة المصيبة ما يصح أن يكون دليلا على هذا المطلوب في الصصين
 حديث الامان الطويل وفيه وان تؤمن بالقدر خيبر وشرة حلق وصره وفي صحح مسلم ولا تقل في شيء
 أصابك لو كان كذا فان لو تنفع باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل وفي حديث جابر ان القلوب
 بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء وأشار الى السبابة والوسطى بحركها وهذا هو مستند
 الحديث وأما الصوفي فيقول اذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقض العزائم ويقول كيف يكون لغير الله
 فعل وهو به معوم التكوين وما يبدو فيه من القدر بل والتسكين وهو معكم أينما كنتم أي تكون
 كونكم الشامل لخواصكم وأعمالكم وأفعالكم من حركاتكم وسكناتكم قل ان صلاتي ونسبي ومحبي
 ونمائي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين وأما الدليل العقلي فهو انه لو كان
 فعل العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار الاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل
 عاقل من عدم علمه قطعا مسافة معينة بالاجزاء والاحداث والحركات التي بين المبدأ والمنتهى وكذا
 الأداة التي يتألف منها وكذا حالة نقطة الحروف يجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالاعضاء التي هي
 ألتها والمحال التي فيها مواتعها وعدم العلم بها تمام أوضاعها وكل ذلك ظاهر وأيضا لو كان فعل العبد
 بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع التقيض وهو الاستثناء
 وعدم الاستثناء أمال الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن واقم بقدرته الله تعالى ضرورة ان الامكان
 هو المخرج لسبب المعين لان غير المعين لا يتحقق له والامكان معقول واحد في جميع الممكنات فليزم انتقال
 جميع الممكنات الى ذلك السبب المعين والالزم الترجيع بالامر ولا جاز أن يكون ذلك السبب محكوما لا لزم
 التسلسل فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل
 العبد واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وأيضا لو جاز أن يكون فعل العبد واقعا بقدرته
 لجاز أن يكون الجوهر وسائر الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
 المخرج لفعل العبد الى سببه هو الامكان والحادث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات
 واستدل المصنف على إثبات هذا الطلب من العقلية بدليل آخر فقال (وكيف لا يكون الباري تعالى
 خالقاً لفعل العبد) وموجده (وقدرته) تعالى (تامة) صالحة لخلق كل حدث (لا تصور فيها) ولا لها
 عن شيء من ان القدر المتقضى القادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والجميع المقدرية
 هو الامكان لان الوجوب والامتناع الناتجين بصيلان المقدرية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في
 اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها والالزم الحكم واليه
 أشار المصنف بقوله (وهي متعلقة بحركة أيدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها
 الذي يتصرف لها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها) فوجب اضافة الخواص كلها اليه
 سبحانه بالخلق قال ابن أبي شيرين وهذا الاستدلال المعنى على ما ذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس

وفي قوله تعالى وأسرأ و
 قولكم أو أجهروا به انه عليه
 بذات الصدور ألا يعلم من
 خلق وهو اللطيف الخبير أمر
 العباد بالقرز في أقوالهم
 وأعمالهم وأسرأرهم
 وأعمالهم لعله موارد
 أفعالهم واستدل على العلم
 بالخلق وكيف لا يكون
 خالقاً لفعل العبد
 وقدرته تامة لا قصور فيها
 وهي متعلقة بحركة أيدان
 العباد والحركات متماثلة
 وتعلق القدرة بها لذاتها
 الذي يتصرف لها عن بعض
 الحركات دون البعض
 مع تماثلها

أو كيف يكون الحيوان
مستفيدا بالاختراع
ويصدر من العنكبوت
والنحل وسائر الحيوانات
من لطائف الصناعات
ما يتصور فيه عقول ذوي
الآداب فكيف انفرادي
باختراعها دون رب الآداب
وهي غير عالة بتفصيل
ما يصدر منها من الاكتساب
هيات هيات ذات
الحقولان وتفسر بالمالك
والمالك جبار الأرض
والسموات (الاصل
الثاني) أن انفراد الله
سبحانه باختراع حركات
العبد لا يخسر جهاه من
كونه مقدرة للعباد على
سبيل الاكتساب بل الله
تعالى خلق القدرة
والمقدور جميعا وخلق
الاختيار واختر جميعا
فأما القدرة فوصف العبد
وخلق للسرب سبحانه
وليس بكسبه وأما
الحركة فخلق للرب تعالى
وصف للعبد وكسبه
له فاعلمنا اختراع مقدورة
بقدرته هي وصفه وكانت
الحركة

بشيء وإنما هو في محض لامتنياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتم واختلاف في نسبة الذات الى
المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان العدوم لامادة له والاصورة خلافا للصحاء والام
يتمتع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بتقدور بنسبه تعالى كما يقول الحنابلة المعترض يقول جاز أن
يكون خصوصية بعض المعدومات الناشئة التميزة ما نفعنا من تعلق القدرة والحكمه يقول جاز أن تستبد
المادة بمقدور ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على
السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لا بد منه دليله على أمر مختلف فيه يمتعه الحنابلة فراه
بدليل آخر وفيه الى الانهزام في أفعال غير العقلاء وحاصل ما أشار اليه هو ان العبد لو كان خالق الفعل
لكان محيطا بتفاصيله وهو لا يحيط بمجموع تفاصيل فعله ولا يتصور القصد الى إيجاد الفعل مع الجمله
فقال (أو كيف يكون الحيوان مستفيدا) أي مستقلا (بالاختراع) والابدا عن غير مثال سابق
(ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذئب العسل (وسائر الحيوانات) أي
سما عداهما (من لطائف الصناعات) وغرائب الاشكال (ما يتصور فيه عقول ذوي الآداب) فن
نسج العنكبوت الذي يصل الى حد لا يشين شيء من الخلو ط الواهية التي تركب منها ومن بناء النحل الشمع
على الشكل المدس الذي لا خلاء في بيوتهم ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولا فأولا الى أن تغني البيوت ثم
تضم بالشمع على وجه بعضها في غايه من العطف (فكيف انفرادي هي باختراعها) على هذا
الشكل الغريب (دون رب الأرض جبار جلاله وهي غير عالة بتفصيل ما يصدر منها) وعنها (من
الاكتساب هيات هيات ذات الحقولان وتفسر بالمالك) أي العالم السفلي والعلوي (جبار الأرض
والسموات) وفي بعض النسخ جبار السموات فذلك على ان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غايه
من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه ومصدره دون تلك الحيوانات التي لا تقول لها ولا علم
بتفاصيل ما يصدر عنها وتقدر في النسخ (أو الخسري الليل عليهم في أفعال الساهي والعاقل فانها
عندهم بعض فعله مع سوء وعقله ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لطلعت خلافا لافعال على
علم الفاعل فان قالوا هذا الدليل يدل على امتناع الفعل من البسود غايته لولم يكن يدل على انه ليس
فأعلاه وأثم تدعون الامتناع فلو قدر ان صادقا أنما اختصاصا بتفاصيل فعله لزم على موجب قولكم أن يصح
كونه خالقاً قلنا الغرض من هذا الدليل ابطال ما صرحتم اليه من ان الواقع من العبد يخص فعله وأنتم
لا تقولون به وإذا حاولنا الدليل على امتناع أحداث العبد لفعل ما استدللنا به عموم قدرة الله تعالى وإرادته
وعلمه فان نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فان الفعل الممكن انما اقتصر الى القادر من حيث امكانه
وحده فلو تخصص صفاته تعالى ببعض المكلف لزم انصافه بنقص تلك الصفات من الجهل والعجز
وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولا تغني تخصصها بمخصصات وتعلق المخصص بذات واجب الوجود
وصفاته وذلك محال وأثبت عموم صفاته فلو أراد الله تعالى إيجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ من اد الله
دون مراد الله تعالى لزم المحال المأمور في أثبت الهن والله أعلم (الاصل الثاني) ان انفراد الله سبحانه
باختراع حركات العباد (جميع العبد والمراد به هنا كل حادث وقع في فعل قدرته فعل اختياري من انس أو
جن أو ملك لا يخسر جهاه من كونها مقدرة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خالق القدرة
والمقدور أي من قلمته بالقدرة لا بعاده (جميعا وخلق الاختيار والاختيار) هو من قام به وصف الاختيار
فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للسرب سبحانه وليس بكسبه وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف
للعبد وكسبه (أي كائنا وصف للعبد وخلق للسرب به في لها أيضا نسبة الى قدرة العبد كسبا بمعنى
انها مكسوبة له (فانها) أي تلك الحركة (اخافت مقدورة بقدرته هي وصفه) كذا في النسخ وفي بعضها
هي صفة وفي أخرى وهي صفة بزيادة الواو (وكانت الحركة نسبة) وفي بعض النسخ فكانت وفي أخرى

فكانت الحركة (نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة تسمى) وفي بعض النسخ تسمى (باعتبار تلك النسبة كسبا) اعلم ان هذا الاصل معهود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا أذى من كسب الأشعري وقد قال بعض من علم الكلام كما نقله ابن القيم وغيره محالات الكلام ثلاثة طرفة النظام وأحوال أيها شمس وكسب الأشعري أي يقول قدرة ولا أثر لها ولا عين العجز وان كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقده أهل السنة والجماعة مع محالات المعتزلة ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال كما يشير إليه المصنف وقد اضطرر المحققون في غير الواضحة التي عسر التعبير عنها والخفية بسميها الاختيار والصحيح ان الاختيار والكسب عبارتان عن معنى واحد ولكن الأشعري أثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن والماتودي أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار بقدرة العبد كما تقدم والفرق بين الكسب والخلق ان الكسب أمر لا يستقل به الكسب والخلق أمر يستقل به الخلق وقيل ما وقع باله فهو كسب وما وقع لا باله فهو خلق ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة العبد وإرادته يكون صفة له ولا يكون فعلا وما أوجده مقارنا لا بحد ذاته واختياره فهو صفة بكونه صفة وفعلا وكسبا فالجبرية أكثر وأن يكون للعبد قدرة البتة والمتشككون لهذا المعنى الذي هو قدر مختلف فيه فقال الأشعري انها تتعلق ولا تؤثر فان الفعل واقع عند مجبض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدور بين يدي من فالتفرقة عنده بين الحركتين الى أن احدا هملوا وقعة على وفي قصده واختياره والآخرى غير واقعة كذلك الى اعتقاد تيسير بعض الافعال عادة فسمى أحد القسمين مقدورا وهو متعلق بالتكليف والثاني غير مقدور والتكليف بمثابة يكون من تكليف المحال وهو يقول يجوز وتردد النقل عنده في وقوعه الى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية ويقولون ان العبد قدرة تتعلق بالفعل فخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه وانما التأثير بالبري ببل وعز ويعرفه هذا بالجبر المتوسط واختاره امام الحرمين في الفرائد ومنهم من قال انها تؤثر واشتغلوا في شبهة التأثير فزعم القاضي أبو بكر الباقلاني انها تؤثر في شخص وصف الفعل فان الحركة من حيث كونها تنقسم الى صلاة وغضب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة الى العبد كسبا وأصل الفعل منسوب الى الله تعالى ايجادا واداءا واختاره الشهرستاني والذليل ذهب أبو اسحق الإسفراييني إلى أنه ينفي الأحوال ويقول ان شخص وصف الشيء وجه واعتبار في الفعل ولامام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعا يدنو كل قدر من الاعتزال وليس هو هو فانه قال في الرسالة الخامسة وهي آخر مؤلفاته ان القدرة الحادثة تؤثر في أصل ايجاد الفعل كقوله المعتزلة إلا أنه قال ان العبد انما وقع ما وقع على اقتدار قدره الله تعالى وقال ان هذا المذهب هو الجامع لحسان المذاهب فان القدرة اذا لم تؤثر من وجه ألبتة لم يحسن التكليف ولا تنقص فعل شراب ولا عقاب كقوله اليه المعتزلة وفي اثبات ذلك ما يدل لهذا وحديث قال ان العبد لا يقع الاماقدرة الله الخ لم يلزمه ما لم المعتزلة من مخالفة الاجماع وهو ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد مال الى هذا المصنف وقال الامام أبو منصور الماتودي أصل الفعل قدرة الله تعالى والاصناف بكونه طاعة أو معصية بقدره الصمد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتوديين في التوضيح ان مشايخنا يظنون عن العبد قدرة الاجتهاد والتمكن من فلا خلق ولا تمكن الا الله تعالى لكن يقولون ان العبد قدرة تامل وجه لا يلزمه من وجود أمر محقق لم يكن بل انما يختلف بقدره النسب والاضافات فقط كصين أسد التسليبين ونور جبهه وفي التلويح انه اختيار الباقلاني ثم ان المصنف لاحظ ان المذهب اليه شيعه في الرسالة النظامية ومبار اليه في آخر جزمه لانه يبيح من الجبر فان العبد اذا كان لا يقع الاماقدرة الله فهو قدره بقاؤه فيقدر ذلك لا يتأق منه الفعل بدون ذلك واذا أراد الله له ولا يتأق منه التملك البتة فالجبر لازم له فأشار الى الرد بوجه (وكيف يكون جبر الشخصا هو) أي العبد المعتدل (يدرك التفرقة) الضرورية بطريق الوجدات (بين الحركة المقدرة) له وهي الاختيارية

نسبة الى صفة أخرى تسمى
قدرة تسمى باعتبار تلك
النسبة كسبا وكيف
تكون جبرا مغلضوا هو
بالضرورة يدرك التفرقة
بين الحركة المقدرة

وبين (العدة الضرورية) التي تصدرون اختيار الحركة البدن من المرتضى وهذا من باب الاستدلال بالنسب على السبب قال ابن التلمساني والحق ان الانسان كجده من نفسه تأتيا بعض الافعال زائدا على سلامة البنية يحد من نفسه انه لا يستقل بدونه عانة الله تعالى كقال تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفي صحة الحق الذي لا يغير القزوي العاقل يفرق بين الحركة الاضطرابية والاختيارية فلا يتخلوا ما أن ترجع التفرقة الى نفس الحركة أو الى غير هاتين أن ترجع التفرقة الى نفسها لا يضر الكلام فيما إذا كانت الحركة في صوب واحد فحين أن يكون مرجعها معنى زائداً على ذلك المعنى لا يتخلوا ما أن يكون سلامة البنية أو غير هاتين أن يكون سلامة البنية لان العاقل يفرق بين أن يعزل بدنه بين أن يعزل بدنه فحين أن يكون معنى زائداً عليها ذلك المعنى لا يتخلوا ما أن يكون ارادة أو قدرة محال أن يكون ارادة لان حركة النائم مكتسبة وليست مرادة له فحين أن ترجع التفرقة الى القدرة والى حدها وقروا من التلمساني وجه آخر فقال التفرقة لا ترجع الى ذات الحركة فانهم من حيث أنهم لا يفرقون واشغال لا تختلف ولا اذا كانت الحركة فانها في حال حدوثه بنفسه وحال معناه لا تختلف وكذلك تعرف بنا الفيلسوف السالمة فحين أن ترجع التفرقة الى أمر زائد وذلك الزائد معنوي الى السلامة وفي الآفة فانه مدرك الحس والعلم لا يحس وتدرك بالضرورة ان تلك المعنى نسبة الى الحركة وليست مقارنة للحركة كمتقارنة كون اليد بالحركة والحاصل ان مذهب اليه أهل الحق لا يلزم الجبر المحض كجزع الحسماد كانهما الحركة المدكورة متعلق قدرة العبد داخل في اختياره وهذا التعلق هو السعي عندهم بالكسب ومعنى الجبر المحض ان لا تأثير لقدرة العبد أصلاً في إيجاد الفعل ولا ثبت من مذهب أهل السنة ان الله تعالى خلق العبد قدرة على الافعال والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الابدانية المتدور لانها صفة تؤثر على الوجود وبسبب اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والنصوص التي تقدمت من القرآن عامة لتعمل أفعال العباد فيكون مستقلين بإيجادهم لهم بقدرهم الخادة بخلق الله تعالى اياها باختياره تعالى كما هو مذهب المعتزلة أو بطريق الايجاب بالثبات كما هو مذهب الفلاسفة والا كان جبراً بمحضاً غلوا المنصف الى الزعالم بقوله (وأيضاً يكون) الفعل (خلقاً للعبد) اختياراً أو إيجاباً (وهو) أي العبد لا يحيط علمه بتفاصيل أجزائه الحركات المكتسبة وأعدادها) ومع كونه منبج نقصان وغير ذلك وما ذكرنا من استحالة اجتماع مؤثرين على اثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع والآخرى قدرة الاكتساب جائز وانما الحال اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد (واذا بطل الطرفان) اثبات الاضطراب واثبات الاختيار (لم يبق الا الاقتصاد) وهي الحالة الوسطى (في الاعتقاد) لا جبر محض ولا اعتزال وفي شرح الصائغ وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدرة وهو أقرب الى الحق اهـ واليه أشار الامام في الفقه الا كبر جميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أي تأثير اختيارهم في الانصاف فانه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار والداخلية في الابدان الخلق أمر اضائي يجب أن يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بأفعاله المقدور بذلك الامر فالكسب لا وجوباً مقدور بل وجوب من حيث هو كسب الصانع الفاعل بذلك المقدور واختلاف الإضافات ينبغي على الكسب لا يخلق كافي التوضيح وفي التلويح ان المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدرة واثبات أمرين الآخرين وهوان المؤثر في فعل العبد أي أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاقل فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً وكان قول متأثيري القدرتين قدرة الله في الابدان وقدرة العبد في الكسب والانصاف كمال مجموع الكلام قولاً متوسطاً مع ما مضى جيع الدلالة وأشار له المنصف بقوله (وهو) انهما مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وخلقاً (وقدرة العبد على وجه آخر من التعلق بعصرها

والعدة الضرورية أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علمه بتفاصيل أجزائه الحركات المكتسبة وأعدادها وإذا بطل الطرفان يبق الا الاقتصاد في الاعتقاد وهو انهما مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وخلقاً للعبد على وجه آخر من التعلق بعصره

بالاكتساب) مما يظاهرها الآية لهما كسبت وعلمهما اكتسبت (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون الاختراع الذي هو خاصيته أي التأثير فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم بل يكن الاختراع حاصلها) أي ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك (وهي عند الاختراع متعلقة به) أي بالعالم (فوعا آخر من التعلق) فبطل ان القدرة من حيث تعلقها بخاصة بايجاد المقدور واليه أشار بقوله (فيه) أي بما تقدم ذكره (يظهر ان تعلق القدرة ليس بخاصة يحصل المقدور بها) وهذا التعلق هو المسمى بالكسب أو ودع عليه ابن الهمام فقال ولما قيل أن يقول قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وان التعلق لا على وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن مانعهم من الكسب لا معنى التفصيل وتحصيل الفعل المدوم ليس الاذخا في الوجود وهو ايجادهم وقولكم ان القدرة الحادثة تتعلق بلاتأثيره تعلق القدرة القادرة في الازل ممنوع وتحقيق المقام أن يقول معنى ذلك التعلق الازل للقدرة القادرة نسبة المعانيم الوقوع من مقدوراتها بالها بها تستوفى فربما ايجاد ذلك المعانيم عند وقت وجوده وذلك ان القدرة انما تؤثر على وفق الإرادة وتعلق الوقوع الشيء هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات والقدرة الحادثة يستقبل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها بالفعل الاعلى ما ذكرتم اما التأثير كما هو الظاهر أو يتبينوا تعلقها بالفعل بمعنى محصلا يظهر فيه ليقبل أو يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلاتأثير فيه فالتفتي لوجوب تخصيص تلك النصوص بانواع أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطالان الامر والنهي ولزومه مبنى على تقدير أن لا أثر في الفعل لقدرة المكلف بالامر والنهي ولا يدفع هذا الزوم تعلق بلاتأثيره بلنا على الزوم على نفي اثر القدرة الحادثة وأجابه تليده ابن أبي شريف بقوله ولما قيل ان تعلق الكسب لا يفهم من الامعنى التفصيل معه بحسب ما وضعه لغة وكلما نهانا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصلاحي وذلك لاننا في كوننا الانفعالي بحسب اللغة من معنى الكسب الا التفصيل ثم لما قيل ان تعلق الجبر يندفع بتفصيل تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتفصيل النصوص باخراج فعل واحد قلبي باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية ثم قلوا على ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا لتأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم مفعلة شأنها التأثير والايحاد لكن تختلف أثرها في أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كقلى شرح المختار وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعرض فيها بأنها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصدها اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والالات ونقل فيه أيضا انها عند جهوز أهل السنة شرط لوجود الفعل يعني انها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصد الفعل وتعلقه قدرته به بأن يقصده قصدا معصما طاعة أو معصية وان لم تؤثر قدرته ووجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى لا بقاومها بل بايجاد ذلك الفعل فان قبل ان القدرة عندكم مقارنة للفعل لانها فكيف يتصور تعلق العبد اياها بالانفعل قبل وجودها قلنا لما طردت العادة الالهية بخلق الاختيار المقرب عليه صحة قصد الفعل سواء كان ذلك كلفا لنفس أو غير كلف كان وجودها مع المباشرة مخفق الوقوع بحسب اطراد العادة فصم تعلقها بالفعل المباشر بأن يقصده قصد معصما لتحقيق وجودها مع الشرع فيه اذ ان تعلق ذلك يظهر ان تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وبه يتضح فهم كسب الاشعرية وبالله التوفيق (تبيينه) قال العلامة أوامام العياشي في رحلته في ترجمة شيخه الامام العارف ملا ابراهيم الكوراني وتعبده بمقرآنه عليه حين تجاوره بالديانة على ساكنها افضل الصلوة والسلام من قصده وقرأ عليه رسالة كتبها بوسمى

بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون الاختراع فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها وهي عند الاختراع متعلقة به فوعا آخر من التعلق فيه يظهر ان تعلق القدرة ليس بخاصة يحصل المقدور بها

في المسئلة التي ألف فيها شيخنا في الدين القشاشي وبالغ في ايضاحها وتعددت تأليف فيها وهي مسئلة كسب العبد ونسبة فعل العبد اليه والى قدرة الرب فقد انتصر الشيخ في ذلك لقوله المنسوبة لامام الحرمين وتأولها على مالا ينافي مذاهب أهل الحق وتشهد له بصائر أهل الكسب وتعضد شواهد الآيات ومعاني الاخبار المصنوعة من فضل رضى الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب ما ظهر وان كان فيه غرض على أفهام كثير من الناس أولى بمناقضة كثير من المتأخرين بطلانها والتشنيع على الامام وعلى من نسبها اليه وانكر وجودها في كسبه وذلك قصور منهم فانها قوله تمتعت عن الامام في رسالته النظامية التي هي من آخر مؤلفاته ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها اليه لاحتكامهم بخبر الامام ومطالعتهم لكتبه ولما لم تشهر هذه المسئلة لتأخرها كاشتهار الارشاد وغيره لم تبلغ الى بعض المتأخرين فانكر وجود القولة المشهورة في من كتب الامام وظن انهم امتنعوا عليه أو صدرت منه في مجلس المناظرة على وجه المعارضة أو اراهه العنان الى غير ذلك مما لا يعد مذهباً لقائده وبذلك شخذا في ايضاحها والاحتشاد في رسالته الثلاث وكذلك تليده السابق ذكره بالغ في بيانها وكشفها ومع ذلك لم تحصل عن غرض ولم تنضم كل الوضوح ولا غرو اذني من معضلات المسائل التي حاربت فيها أفكار المتقدمين ولم تحصل على طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين فقصارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد الرب تعالى بالخلق والاختراع واعتقاد ان للعبد في أفعاله الاختيار به كسبابه مع نسبة الأفعال اليه وبه ثبت التكليف وعليه ترتب الثواب والعقاب وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذي لا يحصى عنه ولكنه اذا مني بقوا في تحقيق معنى هذا الاختيار وتبينه ثابته آراهم بين ما مل الى ما يقر بمن الجبر وما مل الى ما يقر من التمر وأهل السنة لا يقولون واحدا منهم فقد قال السعد في شرح العقائد بعد ما ذكر كلاما في معنى الكسب ما نصه وهذا القول من المعنى ضروري اذ لا يقدور على أن يد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وبما معه مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار فاذا علم أن قول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع اظهارهم وتظاهر معتقداتهم في نفي الجبر والاستقلال فلا ينبغي المبادأة الى التشنيع والانكار على من أحدث قولا في المسئلة بفهم آية الله تعالى اياه أو انتصر الى قول من الاتوال المقلدة فيها لأهل السنة بدلائل بينها الحق له وبصيرة انوارها الهداية الالهية مادام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانها عند أهل الحق وهما الجبر والاستقلال لان ذلك هو المعيار الصادق فلام العبد يعتقد في المسئلة معتقدا ليس بجبر ولا استقلال فهو على الجادة وان عجز عن تحقيقه اذ لا نكف باذراك الكسب في كثير من المسائل الاعتقادية وانما الكسب به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط وهذه المسئلة أعنى مسئلة الكسب ليست من المسائل التي يستحيل فيها ادراك الكسب حتى نتحكم بتقابل من ادعى ادراك كسبه وحقيقته بل لغرضه وخالفه لم نكف بمجرد حقيقة بل باعتقاد ثبوته ووجوده وان العبد كسبه بخلق التكليف يوجد بوجوده مع استحالة الشرائط ويتفق بانتقائه لان من لم يعتقد ذلك وقع لاجلها في أحد أمرين محالين غاية ما نقول في الكسب هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها في وثوبتها في محلها فيها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية ولكنه لا يدري حقيقة ولا يتحقق قبل التحقيق نسبة أفعاله اليها مع اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مفقور الى معنى واعتقاد أن لكسب العبد دخلا في وجود أفعاله على وجه لا ينافي فيه القدرة الالهية ولا راجعها ولا يعينها ولكن عجز ناع ادراك ذلك على وجهه ومن آية الله فهما وعلمنا ونورا فأدرنا حقيقة ذلك كما يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق فلا ينبغي الاسراع الى الانكار عليه ولا التشنيع عليه اذ لم يدع محالا فالأولى التسليم سيما ان كان

من آفة الهدى وروثه السنة كل علم الحرمين أو يمن ظهرت ديانته وثبتت في عالم التشرع مشاركتهم ولم يبدع ولم ينبد بسوء اعتقاد كشحن الثوث صفي الدين القشاشي وإن كان لابد من التنبؤ والنقد والنظر في كلام من هذه صفته فليتناظر بين الاتصاف وسداد الرأي إلى كلامه فإن فهمه الناظر حتى الفهم بسره بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة فإن وافق أحد الجانبين الباطنين كل الموافقة حتى صار هو هو فهو جسد بر بأن يلقي ويترك وتوكل سريرة قائله الله تعالى لاحتمال أن عبارته لم قوف بما في ضميره أعلمنا بأنه من أهل السنة وإن لم وافق أحد الجانبين المحكوم بطلانهما إلا أنه على خلاف ما كنا نعتقده نحن وتوهمه ونفهمه من كلام الغير فلا ينبغي أن نتحكم بطلانه لاجل مخالفته لكلام الغير من الأئمة لأن الحق في المسئلة ليس مختصراً في شيء بعينه بل كل أحد فيعمل إن هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب عنه إذ ليس فيه أمارة الباطل ودليله وأما إن كان الناظر في كلام أحد من الأئمة المتقدم ذكرهم لم يفهمه كل الفهم ولم يحيط علماً بمقاصده والتبست عليه المذاهب في تحقيق مقالته وهذا وصف ثالث من ابتلى بالأعراض على المشايخ فأجل هذا بأن يمسك عن الخوض في ذلك لأن الحكم على الشيء بالهبة والفساد فرع تصوّره وهذا لم يتصور شيئاً من معتقد هذا الأمام حتى يحكم برده أو أماساته فليصر هذا المسكين معتقد نفسه على مذهب أهل السنة والحق وليجتهد قدر طاقته في تنزيهه من مذاهب أهل الباطل وفي موافقة أهل الحق قدر وسعه وليترك ما وراء ذلك لأهله فإن خاض فيه فقد عرض نفسه لما لا قبل له به وقد ابتلى أقوام من المترجمة من أهل بصرة بالشيع على شغناصي الدين وتبديعه وتخليه وقالوا أنه يقول بتأثير القدرة الحادثة وخالف الشيخ السنوسي وغيره من المشايخ ورد عليهم فإذا طولوا بتحقيق ماردوه عليه عجزوا فإذا تسبّل لهم ما معنى التأثير الذي نسبة للقدرة الحادثة وما معنى التأثير الذي نفيته أئم مع تسبّبكم لها قدرة لها آثار من الجواب إلا بجحجه ليس لها محين وهمهمة ليس معها تبين مع أن الشيخ رضى الله عنه مصرح بعدم تسبيحه وصفاً للقدرة الأعلى وجسه بخارجاً لا يعقل من معنى القدرة إذا أطلقت الاوصافه تأثير فإن سمينا وصف العبد الذي له نسبة في وجود الفعل جعلها الله قدرة مجازاً فليسم تلك النسبة التي جعلها الله في وجود الفعل أيضاً تأثيراً مجازاً وإن قلنا لا تأثير لتسدره نعتي حقيقة فلتقل لا قدرة له أيضاً حقيقة وانتهى قدرة واحدة قدعية الهية ذات نسبتين نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جل جلاله أولاً وبأدنا فتنسب إليها الأفعال حقيقة على جهة الخلق والإختراع والاستقلال بها على وفق الإرادة القدسية ونسبة ظهورها في محل العبد وتجليها فيه كإلهو شأن سائر الصفات في تجليها إذ قدرة العبد من قدرة سيده وحوله بمحوله وقوته بقوته كما أفصح بذلك لاحول ولا قوة إلا بالله الذي هو كثر من كنوز الجنة فتنسب إليها الأفعال بهذا المعنى على جهة الكسب والإضافة وينسب إلى ذلك الكسب تأثير يناسب على وجه المجاز لكونه محلاً لظهور الآثار فإن المجاز عند العرب إذا تجوز في حقيقة من الحقائق تجوز فيها مع عوارضها المختصة التي لا تنبئ الحقيقة ولا توجد إلا بها فإذا تجوز في إطلاق السبع على النمة تجوز في الحقيقة السبعة مع عوارضها وصفاتها التي لا تكمل السبعة إلا بها مثل الانطراف والجراة العظيمة والاعتغال بالقرقر وجعلت تلك الأوصاف كلها مجازاً للعنة كما كانت السبع حقيقة والاماً صم التجوز زلفاً ل مثل النمة سبع لأناب لها ولا طفر ولا جرامة ولا اعتغال لعين ذلك كل القبح عند كل ذي ذوق سليم فكذلك يقال في الكسب الذي هو وصف العبد مع القدرة فإن سمينا وصف العبد بقدرة لكونه له نسبة جعلته في وجود الفعل كما أن القدرة نسبة ذاتية في ذلك فتجعل ذلك الكسب الذي سمينا قدرة تأثيراً مجازاً يا بناسبه والإبطال تسبيحه قدرة كما يبطال تسبيحه المنية سبعاً من غير إثبات أوصاف السبع له ولا لاجل هذا مع تنزيهه أوصاف الحق تعالى أن ينسب شيء منها إلى العبد تنحاشي الأقدمون من

أهل السنن والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة فلا تكاد تسمي في مؤلفاتهم إلا الكسب حتى
تجاسر على إطلاق القدرة المتأخرون عرواً أن لا فرق بينه وبين القدرة ولم يتجاسروا على إطلاق التأخير
على نسبتة إلى الفاعل تبعاً عن قول القدرة به يخلق العبد أفعاله فتقوا قدرة لا تأثر لها أنبتوا العبد
قدرة فراو من قول الجبرية وقالوا لا تأثر لها فراو من قول القدرة ولعمري أنها لعبارة حسنة في
بإدنى الرأي متوسطة بين قولي الأفراط والتعريط وإنما إذا حسكت على معيار التحقيق وطول
صاحبها كل المطالبة أدت إلى شيء لا يترك له صاحبه، حتى ولا يبعد له مفهوم ما قاله وقد تكلمت مع
بعض من زعم أنه ألف في الرد عليه فهدى إلى الفحوت في كلام هذا الرجل فبينما أنا أقول هو قدرى
محض لما يظهر من كلامه أذ رجعت رأيت فيه إلى أنه جرى محض فلا أدري من أى الجهتين هو وقد
حوت في أمره قلت شهدت له وبوب الكعبة بالسنة وأنت لتشعر لأن أقوى دليل على كون معتقد
العبد موافقاً للسنة في هذه المسئلة كونه ليس مع أحد الجانبين ودليل كونه في غاية النوسط الذي هو
غاية التحقيق كذلك كلاً اعتبرته مع أحد الطرفين ظنته أقرب إليه من الآخر كقطب الرى ومركزها
علامة توسطه أنك كلما اعتبرته مع قمار من أطرافها ظنته أقرب إليه من الآخر وهكذا كلام هذا
العارف إذا سمعت قوله لقدرة العبد تأثر قلت هذا قريب من مذهب القدرة وإذا جمعت قوله إنما
هى قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلاً انما يظهر من أثر قدرة الحق في عمله قلت هذا قريب من مذهب
الجبرية وهذا لعمري غاية التحقيق إن علمه اه وقد أطلق فيه جداً واقتصرت على قدر الحاجة وتوان
كان كنهه حسناً (تكميل) في بيان ابطال التولد قال ابن التلساني في شرح جامع الأدلة ولما زعمت المعتزلة
أن العبد شاق لله ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة أن لا تؤثر مباشرة إلا بمحوها وقد نسبت
إلى العبد أفعال خالصة عن محل قدرته كالحرق والقطع وغير ذلك وترتب عليه المحل والتم
والثواب والعقاب قالوا هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسببه متولداً بحركة الخلق عند
تصرفه لا يصعب السبب والسبب مقدوران، فالعبد عندهم إلا أن أحدهما مباشر والآخر بالتوسط
ثم عدد المتولدات أو بعبارة أنواع المتفق عليه منها الوهى المواد للآلام والنظر للمواد العلم والتعريب
على وجه مخصوص كقريب التمع من النار واختلوا في الرابع وهو الواجب لهوى التقليل هل هو
الاعتماد أو الحركة فزعم أبوهاشم أن الواجب هو الاعتماد وزعم الجبائي أن الواجب هو الحركة وهذا
المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع فإن السبب عندهم يوجب أثره إلا أن ينضم مائع والمعتزلة
تزعم أن السبب المواد يقتضى أثره إلا أن ينضم منه مائع ولم يعطوه حكم العلة العقلية فإنه لا يصح تأخر
مقتضاها عنها وإذا ثبت أن الله شاق كل شيء بطل التولد قائم إنما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة إنما
قادر به القديم سبحانه فنسبته إلى جميع ما يحصل به مناسبة واحدة فإنه تعالى لا يعلل إلا خارج ذاته
ونقل في الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب توفيق في دعوى الإجماع
فهم مع قول النظام أن من المولات ما يضاف إلى الله تعالى لا على أنها فعله ولكنه خلق سبباً لهوى
تقتضى لإنائها أثرها ونقل عن حفص الفرد منهم أنما يقع ما يماثل جعل القدرة على قدر اختيار السبب
فوق فعل لما للعلل السبب كالقطع والعض وما لا يخفى على قدر اختياره كالهوى عند الدخيل للصحر فليس
من فعله واشتاقوا في وقت تعلق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم إلى أنه لا زال مقدور إلى حين وقوع
سببه فحبب حينئذ به وبقتلهم أثر القدرة عنه ومنهم من قال أنما يتعلم أثر القدرة إذا وقع وأما وجود
سببه فلا ينعكس كونه مقدوراً وافق جمهورهم على أن الألوان والطعوم لا تقع مولدة وذهب جماعة إلى أن
الحوادث التي حكموا بانها مولدة حادثة ولا فاعل لها البتة وهذا يقدح في دلالة وجود الصانع وانفقوا
على أن المولات كلها خالصة عن محل القدرة لا بالنظر فإنه يولد العلم بالثبات وما غسل به أهل السنن

إبطال التولد ان قالوا هذه الافعال المحكوم عليها بانها متولدة لا تخلو اما أن تكون مقدورة لامسأل
السبب أو غير مقدورة له والتسليم ان اطلان بالقول بالتولد باطل اما الحصر فضروري وأما إبطال انها
مقدورة لتفاعل السبب فلان الأمر عندهم واجب عند وجود سببه فلو كان مقدور الزم وقوع أمر
بين مؤثرين وانه محال وأما ان كان غير مقدور له فاما أن يكون لها فاعل غيره أولا الاول تسليم المسئلة
والثاني يقدح في دلالته استحباب الصنع الى الصانع وبالله التوفيق (الاصل الثالث ان فعل العبد وان
كان كسبا للعبد) باعتبار نسبتة اليه (فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه) اتفق أهل السنة
والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا مراد لجميع الكائنات من خير وشر وإيمان وكفر ضرورة انه
جسل وعلا فاعل لكل فيكون مرادا لكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وأيضا فهو عالم بما يقع فلا
يريد لان الإرادة صفة توجب تخصيص الحوادث بحالها عند تعلق القدرة فاعلم انه لا يقع
محال أن يقع وان كانت اسالته بالخير وكل ما هو محال أن يقع ولو بالخير لا تتعلق به ارادته اذ لو تعلق
ارادته به لكان ذلك التقدير ولكن متنبها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد زاد المصنف ذلك ايضا
فقال (فلا يجري في الملك) أي العالم السطلي (والملكون) أي العالم العلوي (طرفة عين ولائمة خاطر
ولا لفنة ناظر) وبين الفلنة واللفنة جناس القلب (الابضاء الله وقدره) والقضاء عند الاشاعة
يرجع الى الإرادة والقدر الى الخلق كما في شرح المواظ وعند الما ريديه هما غير الإرادة والقضاء
يعني الخلق والقدر يعني التقدير خلافا للاشاعة وغير المر خلافا للفلاسفة كما سأتى (وبارادته
ومشيئته) عطف تفسير للإرادة فأرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ثم بين تلك
الحواشي التي تقع مرادة لله تعالى فقال (ومنه) تعالى (الشر والخير) هكذا في النسخ بتقديم الشر
على الخير وفي بعضها بتقديم الخير وهو الاوفق لما بعده من الفقر (والنفع والضر) والخلو والمرد
(والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والفراية والمرد والطماعة والعميان والشرك
والإيمان) وكل مما ذكر منه لصاحبه (لارادة لقضائه) التي قضاء وأرادته (ولامعقب لحكمه) الذي
أشياء ودوره (يضل من يشاء) أن يضل لاستعجاله الضلال وصرف اختياره اليه (ويهدي من يشاء) أي
يهديه لصرف اختياره الى الهداية ونسجمة بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه وضرره لئلا النسبة
الى صدور عنه تخلق الشر ليس قبضا اذ لا يجمع منه تعالى (لا يستل عما يفعل) في خطه (وهم يستلون)
عن أعمالهم معهودون تحت قبضة قدرته هذا مذهب أهل الحق وقد ثبت العقيدة الى أن الأمر أنف
وقضوا بانها غير فاعلا والشر فاعلا وقد قال ابن عمر انهم يحس هذه الامة لذلك وقد صاروا الى أن كل
مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أول يقع وكل منهي عنه نهى تحريم أو
تنزيه فهو مكروه وما ليس كذلك من أفعال العباد لا توصف بأنه مراد لله تعالى لا مكروه وقد تعلقوا
في عذبتهم بقوله تعالى وماله يريد لحمل العباد وماله يريد لحمل المالكين قالوا ارادته تلهم لا تلهم ثم
عاقبهم عليه ظن فهو منزه عنه سبحانه وتعالى أيضا بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفسح وقوله تعالى ولا
يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كائن والنجية تلازم الإرادة بل ليست
غيرها فالفساد ليس مجردا وتكسوا أيضا بقوله تعالى ولم تخلق الجن والانس الا ليعبدون دل على انه
أراد من الكل العباد والطاعة للمعصية وهذا بناء منهم على أن الأمر والنهي مرجعان الى الإرادة
وعدم مغايرتهما لها لا تنزوا قالوا ارادة الصانع قبضة والأمر بغير المراد والمرضى والمحبوب منه
وهو محال على الله تعالى وسأتى الجواب عن كل ذلك ولنا في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرر بما لا اجاع
ونصوص الكتاب فأشار الى الاول بقوله (ويدل عليه من النقل قول الامة فاطمة) سلها وحلفها

*(الاصل الثالث) * ان
فعل العبد وان كان كسبا
للعبد فلا يخرج عن كونه
مراد الله سبحانه فلا يجري
في الملك والملكون طرفه
من ولا تعلق خاطر ولا فنة
ناظر الا بضاء الله وقدره
وبارادته ومشيئته ومنه
الشر والخير والنفع
والضر والاسلام والكفر
والعرفان والنكر والفوز
والخسران والفراية والمرد
والطماعة والعميان
والشرك والإيمان لاراد
لقضائه ولامعقب لحكمه
يضل من يشاء ويهدي من
يشاء لا يستل عما يفعل
وهم يستلون ويدل عليه من
النقل قول الامة فاطمة

واجتمعهم على كلمة لا يجحد هامة على الاسلام قبل ظهور الاعتراف وبعدهم وهو قولهم (ما شاء الله) كان وما لم يشأ لم يكن) وهي نظمتها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقضاً وتساوياً والعكس يقول ما شئت كان وما شاء الله لم يكن وهذه الكلمة دالة في عموم ارادته لسائر الكائنات (وقوله انه عز وجل ان الله يشاء الله لهدى الناس جميعاً) أى لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كدليل عليه قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهم قد شاؤوا المعاصي وقافاً فكانت بحسبته الله تعالى بهذا النص الثاني لان يشاءوا شيئاً الا ان يشاء الله سبحانه وفيه دليل على انه لا دخل للشبهة العبد لا في الكسب وانما اليجاد بحسبته الله وتقديره وكذلك قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين (وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) وفيها دليل ظاهر على ان الامر غير الارادة وانه تعالى لم ير الاعيان من كل احد وان ما اراده يصير نوعه كما في تفسير البيضاوي وقوله تعالى فمن يراد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يراد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حراً وفيه تصريح بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جاعلوه دليل على كمال قدرته وفوقه بحسبته انه لو شاء لا من من في الارض كلهم فلا يبقى فيها الا المؤمنون موحدين ولكنه شاءه ان يؤمن به من علم منها اختيار الاعيان به وشاءه ان لا يؤمن به من علم الله يختار الكفر ولا يؤمن به كما في التفسير وقوله تعالى ولو اننا تركنا اليهم الملا لا شكوكهم الموقر وخسرنا عليهم كل شيء قبلنا ما كانوا الا يؤمنوا الا ان يشاء الله وفيه دليل على ان الآية وان عظمت فاتها لا تنظر الى الاعيان ومن علم الله منه اختيار الاعيان شاءه ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاءه ذلك كلفى التاويلات المتأريفة وقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال خلق الله تعالى وقوله تعالى وما يكون لنا ان نفوذ فيها الا ان يشاء الله ربنا وفيه دليل على ان الكفر بحسبته الله تعالى كما في تفسير البيضاوي فقد خاف شعب ان يكون سبق منه ردة أو تقصير يقع منه الاختيار انك فشاء الله ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما في التفسير والتاويلات المتأريفة وفيه أيضاً دليل على ان الكفر ليس بحسبته ولا رضاء كما في الارشاد وقوله تعالى فاقذفنا قومك من بعدك أى علمناهم معاملة المختبر لظهر منهم بطلان ما كان في علمنا وقد برأناهم بفعالته وقوله تعالى فنهضهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة وقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وقوله تعالى ولا تنفعكم نصي ان أردت ان تصنع لكم ان كان الله ربكم بغوركم وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعطفها بالاغواء وان خلاص مراده محال كما في تفسير البيضاوي وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وفيه دليل على ان الاعمال خلق الله تعالى وقضائه وقدره واليه أشير بصرف السوء عنه وانهم سوف ليس بهم عزم بل هم خطرة ولا منغ فيها بخطر القلب وهو قول الحسن فهذه الآيات مجوعة مأمثلة به الاصحاب وفي شرح المقاصد والتمهيد في تلك الآيات تأويلات فاسدة وتفسفات باردة ينبغي منها التاخر ويتحقق انهم مجمعون ووصفها بحقوق وظهر رالحق في هذه المسئلة يكاد عاينهم به يعترفون ويجري على ألسنتهم انما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات جعل المشيئة على مشيئة القصر والالهاء وحسن سألوا عن معناها تغير واقتال العلامة معناها خلق الاعيان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما عزم من الزمانا لما قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف يدون ذلك فقال الجاني معناها خلق العلم الضرر ويصعب الامعان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ورد بان هذا لا يكون اجماعاً والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو راوا كل آية ودليل لا يؤمنون آتية فقال انه أوهامهم معناها ان يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا العذاب عذاباً شديداً وهذا أيضاً فاسد لان كثير من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على

ما شاءه كان وما لم يشأ لم يكن
وقوله تعالى عز وجل أن لو
يشاء الله لهدى الناس
جميعاً وقوله تعالى ولو شئنا
لا سبنا كل نفس هداها

ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملأ جنة من الجنة والناس
 آجعين يشهد بأشهادهم بلائهم لئلا تكون على الله غشاة من الكفر بل لا بد من جنة من الجنة والناس
 ان الامعان والهداية بطريق الجبر لا يخبر جهنم عن استحقاق جهنم عندهم والله التوفيق ثم أشار المصنف
 الى الثاني وهو دليل العقل بقوله (وذلك عليه) أي على ما دعاه من تعلى الارادة بكل كائن (من جهة
 العقل) هو (ان العبادي والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريد بها وانما هي جارية) وواقعة (على وفق
 ارادة الملق) الا كبر (ابليس لعنه الله) انتم الله عدو لله سبحانه بنص الكتاب والسنة (والجاري على
 وفق ارادة الملق) الذي كوركا لا يخفى (أكثر من الجاري على وفق ارادته) عز وجل من الطاعات
 الجارية على مراده عز وجل لم يزل الجبار الى رتبة خمسة (فلت شعري كيف يستعير المسلم)
 العاقل أي كيف يرى جازوا (ان وذلك الجبار) تعالى شأنه (ذي الجلال والاكرام) والعظمة والاعظام
 (الروية) وردت لها (أي تلك الرتبة) (رباسة زعيم) أي كميل (ضعة) أي قرية (لاستكشف)
 ذلك الزعيم (منها) وفي بعض النسخ عنها ذلك (اذلوا كل من يستمر) أي يديم معاردا (لعدو) ذلك (الزعيم
 في) محل ملكته وولايته أي تلك (القرية) وقوع مراده (أكثر مما يستقيم) أي الزعيم
 (لاستكشف من زعمته) أي ياستكشفه بأمور أهل تلك القرية (وتبرأ من ولايته) لها (والعصبة)
 كما لا يخفى (هي الغالبة على الخلق) والطاعات هي الاقل (وكذلك جارية عند المبدعة) أي المعتزلة ومن
 تبعهم من أهل الاهواء (على خلاف ارادة الخلق) تعالى (وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب
 عن قول الظالمين علوا كبيرا) وحاصل هذا الجواب ان العقول قد قضت بان تصور الارادة وعدم نفوذ
 المشيئة من أسدق الآيات الباطنة هي سبل النقص والاضاف بالصور والعجز ومن توسم الملك ثم كان
 لا ينفذ مراده في أهل ملكته عند ضعف المنة مضيا على الفرصة فان ذلك كان يزي عن توسم الملك فكيف
 يجوز في ضعف ملك الملوك ورب الارباب هكذا سيقا مله الحزبين في الجمع وبين من سببته ان أكثر
 افعال العباد واقعة على ما يدعوا به الشيطان وريده والطاعات التي يدعو اليها الله تعالى ويريدها
 الاقل فاذا كان الاكثر واقعا على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك تضاعف الملك وقصور وعجز وهذا
 هو المحض على الوحدة نسبة وقد تعسف المعتزلة اذ قالوا ان الله تعالى يريد الامعان والطاعة ولا يقع مراده
 والعبد يريدون الكفر والعصيان ويقع مراده (ثم مهما ظهر) لك واتضح (أفعال العباد) بأسرها
 اذنها وجلها (مخالفة لله تعالى) ويخبر عنه وان نسب بعضها الى العباد بطريق الكسب بالاعتلال الواضحة
 السابقة (مع انهم مراده) تعالى والسكينة وأما الجواب عما أورده متمسكهم من الآيات السابقة
 ذكرها فتقولهم ظلم العباد كأن منهم بلائك فهو ليس مراده لا بدليل قوله تعالى وما الله بظالم
 الجواب عنسما تعالى تعالى في ارادته ظلم العباد وهو لا يستلزم في ارادته ظلم العباد أنفسهم ظلم المتني في
 الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وأما عن تسكهم بقوله تعالى ولا رضى لعباده الكفر وقوله
 وانه لا يحب الفاسق فهو انه لا تلازم بين رضا والحبية وبين الارادة كإدعائه اذ قد يراد الواحد منها ما يكره
 تعاطيه لشهامة طعمه أو مرادته أو إضافا لرضا ملة الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوة والحبية ارادة خاصة
 وهي لا يتبعها تعقوبا أخذت الارادة أعز فهي متشعبة عنها فاما اذا تعلقت بما يتبعه تبعه ومنه ان قد قرر
 ابن التلمساني على تسليم ان رضاه ارادته وتخصيص لفظ عباد بالمؤمنين المخلصين لعبادته وجعل الاضافة
 فيه للتشريف وأوجب عن قولهم ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم مانع مستبدا بأن الظلم هو
 التصرف في ملك الغير من غير رضاه المالك أو مافى ذلك نفسه فلا وأوجب عن استدلالهم بقوله تعالى
 وما تلتك الخ والاس لا يعبدون بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعده مرادا بل على الآية
 لأنهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية لقطع عروج من مات على الصبا والجنون والعلم اذا

وبدله عليه من جهة العقل
 ان الامعاء والجسرات ان
 كان الله يكرهها ولا يريد بها
 وانما هي جارية على وفق
 ارادة العدو ابليس لعنه الله
 مع أنه عدو لله سبحانه
 والجاري على وفق ارادة
 العدو أكثر من الجاري
 على وفق ارادته تعالى
 فليت شعري كيف يستعير
 المسلم ان وذلك الجبار
 ذي الجلال والاكرام الى
 رتبة لو ردت لها رتبة
 زعيم ضاعلا استكشف منها
 اذلو كان ما يستمر لعدو
 الزعيم في القرية أكثر
 مما يستقيم له لاستكشف
 من زعمته وتبرأ من ولايته
 والعصبة هي الغالبة على
 الخلق وكذلك جارية عند
 المبدعة على خلاف ارادة
 الحق تعالى وهذا غاية
 الضعف والعجز تعالى رب
 الارباب عن قول الظالمين
 علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن
 أفعال العباد مخالفة لله مع
 انهم مراده

دخله القسيس صاعدا معتزلة بمخلاف بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم فليضرب من مات على الكفر كما
يدل عليه قوله تعالى واقدروا لجهنم كثيرا من الجن والانس والحقيق ان الحصر في الآية اضافي والمقصود
به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كدليل عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد ان
تعلمون وليس حصرنا حقيقيا كما فهموه فتأمل وروى البخاري قوله تعالى سيقول الذين أشركوا لو شاء
الله ما أشركنا ولا آباؤنا إلى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم ووجه تحكيم من الآية ان الله تعالى رد
على الكفار قولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا يعني ضد وجههم الله تعالى على هذا القول ولو كان حقا
لمسا وجههم عليه والجواب ان الله تعالى قولهم لانهم قالوا ما سئلهما بطرق اسماعيل من جهة السرعة
من تقويض الامور كما هلكه تعالى ولم يقولوه عن عقد جازم والدليل قوله تعالى في آخر الآية ان تبعون
الاظن وان اثم الاضمر من ثبت انهم قالوه ظنا وحرصا لاعتقاد جازم وما يتسكون به قوله تعالى وما
أصابك من ميتة فمن نفسك نسب الحسن الى الله تعالى والسبي الى فعل العبد والاشعر به تنسب الجميع
الى الله تعالى وهو خلاف نص الآية والجواب ان هذه الآية غير مشعرة بحمل النزاع فان الآية التي
أشعرت بها هي خلق الله تعالى النفع والضرب وليس من المتكسبات بل الكل من عند الله كدليل عليه سياتي
الآية وسبها ان كذا قرش كانوا اذ ارادوا خصبا قالوا هذا من عند الله واذا راي جديا قالوا هذا بشؤم
دعوة محمد فردد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فالهوى لا ما يقوم لا يكادون يفقهون حديثا وتفسيره قوله
في قوم موسى عليه السلام وان تصبهم ميتة بغير واي موسى ومن معه الا انما طهرهم عند الله ولكن أكثرهم
لا يعلمون ومعنى قوله ما أصابك من حسنة فمن الله أي فيمض فضل الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أي
بسبب جريرة اقترافها عزاءه وأما الجواب عن تحكيم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان الله لا يأمر
بالفحشاء اعتقادا لبيان المصنف في صورة سؤال وجواب يفهم منها ان الله تعالى قد قال (فان قيل كيف ينهى) الله
(عما يريد امره بالارادة) أي كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فهو صريح بمرجه أمر الكفار
بالايمان وأراد الكفر (قلنا الامر غير الارادة) وان لا تلازم بينهما كلاهما لازم بين الرضا والمحببة وبين
الارادة وهم قد سبقوا مذهمهم على ان الامر والنهي يرجعان الى الارادة والحق مقارعة أحدهما مع الآخر
وان الله تعالى قد أمر بالعصاة والكفر بالايمان ولم يرد ايمانهم ومثار الغلط ان الارادة تطلق على الرضا
والسخط وكل مأمور به فهو رضا الله تعالى بمعنى انه يشي على فاعله ويمدحه ويثيبه ويرببه الرضى
والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهته له انه لا يشي على فاعله بل يذمه ويردعه وبهذا معنى قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هي في هذا السؤال المقابلون
بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكفار بالايمان ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالايمان ويعلم منه
الكفر فانه لا يذعن أبدا لله فكيف يستلزم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا
المدعى مثالا لغيره الى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربه امرعا (فعاثيه السلطان
عليه) أي على ضربه به وبكته وهدده بالقتل لمحو ربه الحقة في ضربه العبد (فاعتذر) سيد العبد أي
أعلم لنفسه عذرا (بغير حجة عليه) أي انما ضربه لانه لم يحتل أمرى (فكذبه السلطان) ولم يصدق
(فأراد) السيد في هذا الحيلة (أظهار حجة بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهيه أمانيه
ومراد ان (بخلافه بين يديه) ولا يحتل العبد ذلك لغير عذره (فقال له أسرح هذا البائس) أي أضغ عليها
السرح (بمشهد من السلطان) أي بمحضرمه (فهو يأمره بالارادة) ولولم يكن أمرها كان عذره
عند السلطان ممجدا ولو كان مریدا لامت له لكان مریدا لهلاك نفسه وهو محال فقد تحقق انفكاك
الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فالعاصي واقعة بآرادته
ومشيتة لا بأمره ورضاه ومحبته الماقررا تاملت وأصحابنا معاشر المتأريدين لم يرتضوا هذا الاستدلال المشهور

فان قيل فكيف ينهى عما
يريد امره بالارادة وذلك اذا
الامر غير الارادة وذلك اذا
ضرب السيد عبده فعاثيه
السلطان عليه فاعتذر
بتمرد عبده عليه فكذبه
السلطان فأراد اظهار
حجته بان يأمر العبد بفعل
وبخلافه بين يديه فله
أسرح هذا البائس بمشهد
من السلطان فهو يأمره بما
لا يريد امتثاله ولولم يكن
أمرها لكان عذره عند
السلطان ممجدا ولو كان
مریدا لامت له لكان مریدا
لهلاك نفسه وهو محال

بين التكاليف التي أورد المصنفين ان المعتذر من ضربه بعصاه قد يأمر ولا يرد منه الفعل وكذا المجئ
 الى الأمر قد يأمر ولا يرد الفعل المأمور بل يرد خلافه ولا يعد نفها أو أورد وأعليه المنع من ان الموجودية
 مجرد صفة الأمر من غير تحقق حقيقة وقد روي محمد بن الحسن عن الامام مائه والأمر أمران الأمر الكينونية
 اذا أمر بشئ كان وأمر الوحي وهو ليس في ارادته وليس ارادته في أمره أي أشار الى منع استلزامه للأرادة
 ومنع ان الأمر بخلاف ما يريد بعد صفها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الأمر منحصر في الانبعاث
 المأمور به وهو ممنوع وتصدق ذلك قول ابراهيم لابنه اني أرى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى الى
 قوله من الصابرين ولم يقل يستحب في صابرين غير ان شاء الله تعالى ولو استلزم الأمر الأرادة لما كان للاستثناء
 موقع فان أمر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الأمر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذي يستلزم الأرادة من امر ابراهيم
 كان الصبر من ابنه مراداً أيضاً لانه لا يفيق لتعلقه بالمشيئة والأرادة وجه فكان ذلك أمره تعالى
 ولم يكن من ارادته تعالى ذبحه وقد بينه أبو منصور والناظر في التأويلات وهذا أحسن مما استدلل به
 المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بانصاف وفي الارشاد لامام الحرمين من حقق من انتميا في ١٧ عن
 ثم روى المغيرة وقال المحبة بمعنى الأرادة وكذلك الرضا قال تعالى يحب الكفر ورضاه كثر ما عايناه عليه
 اه ونقل عنه عن أبي الحسن الاشعري لتقارب الأرادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من أراد شيئاً
 أو شئاً ففقد رضى وأحبه قال ابن البوام وهذا الذي يفهم من سباق امام الحرمين خلاف كلمة أكثر
 أهل السنة لتعريضهم بان الكفر مراد به وأنه لا يصح ولا رضاء وان المشيئة والأرادة غير المحبة والرضا
 وان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة وبعض أهل السنة مشى على ان كلامهم ارادة خاصة وفسر
 الرضا بأنه الأرادة مع ترك الاعتراض قال وهذا المنقول عن امام الحرمين والاشعري لا يلزمهم به ضرورة في
 الاعتقاد اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوا ولكنه خلاف النصوص التي
 سمعت في كُتُب الله عز وجل من قوله ولا رضى لعباده الكفر وقوله فان قولوا ان الله لا يحب الكافرين
 وماله متعلق بعباد الله لا الشقاق وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يجب كفرهم ثم نقل الفرق بين المشيئة والأرادة
 عند أبي حنيفة فقال ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الأرادة بعده من جنس الرضا والمحبة
 لان جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الأرادة دون مفهوم المشيئة وروى عنه ان من قال
 لا أمره شئت طلاقاً وفواهم هذا اللفظ طلق ولوقال أردته أو أحببته أو رضيت وفواهم في كل من الصور
 الثلاث لا يقع وبناء على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الأرادة والرضا والمحبة كل منها محبوب قال
 وهذا أيضاً خلاف ما عليه الاكثر قلت وتعب عليه الملا على في شرح الفقه الاظهر يقتل وماذا كرامان
 الهمام في المساواة من انه نقل عن أبي حنيفة الخ في مفهومه على طريقة هذه الصفات في العباد فليس كما قال
 انه يخالف ما عليه أكثر أهل السنة وهذا نص الامام رضي الله عنه في الوصية والاحكام ثلاثة فرضة
 وفضله ومعبدة فالفرضة بأمر الله ومشيئته ومحبه ورضاه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوقيعه وكاتبه
 في الوح المحفوظ والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه
 وتوقيعه وكاتبه في الوح المحفوظ والمعبدة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته لا بمحبته وقضائه
 لا برضاه وتقديره لا بتوقيعه وتذليله وعلمه وكاتبته في الوح المحفوظ فتقدر الخير والشركة من الله
 تعالى اه (تنبيه) قال ابن الهمام في المساواة مع شرحه فان قبل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة
 بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضاء اتفاقاً فوجب حث الرضا بالمعاصي وهو ما لم اجزاء قلنا
 الملازمين وجوب الرضا بالقضاء بين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها
 بل يجب الرضا بالقضاء لا بالقضاء اذا كان منهاجته لان القضاء صفة له تعالى والمقتضى متعلقه الذي منع
 منه سبحانه فهو على خلاف رضاء تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سبب كنفه في الامتناع

عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء قال شارحه وهو جواب مشهور وقد أورد عليه ما لعنى الرضا
بصفة من صفات الله تعالى أعمال الرضا يقتضى تلك الصفة وهو المقضى لحيث قال لا تقي ان يجب بان الرضا
بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوجها السيد في شرح المواقف فقال ان الكفر نسبة
الى الله تعالى باعتبار فعليته وإيجاده لا منسبة أخرى الى العبد باعتبار فعليته وإضافته وانكروا باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضايه باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فانه ليس يلزم
من وجود الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة ثلثي آخر اذ لو صح ذلك
لوجب الرضا بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجابا وابقا التوفيق واستطرد * قول
المعترضة ارادة الشيعية هي النسبة المتأما بالنسبة اليه سبحانه فليست كذلك فانها قد تكون مقرونة
بحكمته تقتضى ذلك مع انه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وحتى ان القاضي عبيد
الجبار الهمداني أحد شرح المعترضة دخل على صاحب بن عباد وعند الاستاذ أو اسحق الاسفرايني
أحد أئمة أهل السنة فليروا الاستاذ قال سبحانه من تنزه عن المعصاة فقال الاستاذ فواسمجان من لا يقع
في ملكه الاما يشاء فقال القاضي اشعارنا ان بعضي قال الاستاذ بعضي رناقه فقال القاضي ارايت
ان ينصني الهدى ونصني على بالردى أحسن الى أم أبي فقال الاستاذ ان منعه ما هو لك قدراً اساموان
منعك ما هو له فخصص برحمة من شاءه نبت القاضي وعلى هذا قول أحد الزائدة

أبا عبد الله الدين ذي دينكم * تحبير دونه بأوضح حجة

اذما قضى في بكفري بركم * ولم روضه منه فاجزه حيلتي

وقد قيل ان قائل هذا الكلام هو من البقي القول على الزندقة فيمن شيع الاسلام في الدين من دقيق
العبد وأول من أجاب عنه الامام علاء الدين البجلي وخلاصته ان الواجب الرضا بالتدور لا بالتدور
وكل تقدر برضى به لكونه من قبل الحق ثم اتحدور ينقسم الى ما يجب الرضا به كالاعيان والى ما يحرم الرضا
به ويكون الرضا به ككفر الكافر والى غير ذلك قال ابن السبكي في الطبقات وقد أخذ أهل العصر هذا
الجواب فظنوا على طبقاتهم في النظم والسكل مشترك كون في جواب واحد فن ذلك جواب الشيخ في الدين
ابن تيمية والنسب ابن الابان والنجم أحد بن محمد الطوسي والعلاء القزويني في السكل تطول بل لا يليق ايراده
بهذا الموضع وقد أوردنا ابن السبكي بنما مهابر اجمع الطبقات ومن جله ذلك جواب العلامة محمد بن
أسعد تليد القاضي البضاوي وأرداه ابن الهمام في المسامرة وفيه بيان

فحقى قضاه الله بالكفر عليه * بعلم قدیم سرما في الجسلة

واظهاره من بعد ذلك مطابقا * لادراكه بالقدره الازلية

وحاصله ان معنى قضاه تعالى عمله الاشياء اولا بعلمه القديم ومعنى قدره اظهاره أى إيجاده تعالى بقدرته
الازلية ما تعلق عمله بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده والله أعلم * (غريبه) قال الامام
الرازي في تفسير قوله تعالى فن شاء اتخذ الارب سبيلا ان هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت
فيها أمواج الغرر والجبر فالقدرى يقول لا لا * به ويقول انه صريح مذهبى وتفسيره فن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر والجسرى يقول متى ضمت هذه الآية الى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر
وذلك لان قوله تعالى فن شاء اتخذ الارب سبيلا يقتضى ان تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة مستنزفة
للفعل وقوله بعد ذلك وما تشاؤون الا ان شاء الله يقتضى كون مشيئة الله مستنزفة مشيئة العبد ومستلزم
المستلزم مستلزم فاذا مشيئة الله تعالى مستلزمة لفعل العبد وذلك هو الجبر وان الفعل قد يتلفظ عن المشيئة
بشيء العزم وتفسير المقاصد فليس في التعلق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التقوى اليه والله أعلم
(نادرة) قال الامام الرازي في سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى قال

جمعت الشيخ آبا القاسم بن ناصر الانصاري يقول نظر أهل السنة الى تعظيم الله في جانب القدرة وفناء المشيئة ونظرا المعززة الى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فإذا تأملت علمت ان أحدا لم يصف الله إلا بالجلال والتعظيم والتقديس والتعز به ولكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب وروى به الكل متعلق بهذه الكلمة سوى قوله تعالى وربك الخفي ذوالجواهر التي أعلم

﴿فصل﴾ لا اختلاف بين أهل السنة والجماعة في إطلاق ان الكائنات كلها بإرادة الله تعالى على جهة العموم والأجمال وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال لا يجوز أن يقال المعصية بإرادة الله تعالى دفعا لما لم أن يكون مأمورا به على ما سبق لبعض أهلهم العوام كلوهمته فرق الاعتدال ومنهم من يرى جواز ذلك بتقييد بزبل هذا الايهام فيقول الباري مراد للمعصية وفوقها من مكنتها ناه عنها معاقب على فعلها قال شارح الحاشية والحق ان ههنا مقامين الأول تحقيق ما في نفس الامر الثاني التفسير بما يدل عليه أما الأول فقد أعطت الأدلة العقائدية والسجعية والوجدية أنه جل وعلا لم يدغم الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تشديد بإرادة واحدة من غير تقديم ولا تأخير ولا كلفة وإنما الاختلاف والكثرة في العلاقات فقط وأما الثاني فالعمدة فيه انهما هو الوردان السجعية اذ ذلك عمل لسانی والأعمال قد انحصرت من جهة الاحكام الشرعية الى ما يجوز وما لا يجوز والعمل للسان من ذلك لما كان منه على مقتضى الادب نفس اطلاقه وما لا فلا والاستدلال بما يعرف من قوله لا ينبغي في فأسحسن أدى حلى الله عليه وسلم واذا تقرر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل على ان الادب عدم التصريح بما يتعلق به النهي أو كان غير ملائم للطباع بنسبته اليه جل وعلا وان كان كذلك في نفس الامر ليس الاثمة قال تعالى ما كان خباياهم عليه السلام الذي خلقني فهو جد من الذي هو بطعمتي ويسقيني واذا مضت فهو يشين وقال جل وعلا ما كان الخضر عليه السلام أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأرادت أن أغرقها ثم قال وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد أن يهلكهما وسخر ما بينهما أشدهما وسخرهما رحمة من ربك وقال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله كل من عند الله وفي صحيح مسلم في حديث التوجه اطويل الخريف يدك والشر ليس اليك بل والى الله غير ذلك

﴿فصل﴾ وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى وقد مر بعضها وهي متمسكة بالحدث وأما الصوفي فيقول لا إرادة لغيره اذا الأرادة تتوسط بين صفتين احدهما تتعلق بإيجاد الفعل وهي القدرة والآخرى تتعلق بكشفه على ما هو عليه في نفسه وهي العلم وقد تقدم انهما لله تعالى وبالجملة فالتأثير لله والتفصيل الارادي لله والكشف العلمي لله والعدل قابل لما يبدو عليه فما يبدو به متى شاء عادة فهو كسبه وما لا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى ﴿الاصل الرابع﴾ في خصوصيات التكوين التي منها الفضل والانعام في البار بن التوفيق للاصلاح في الدنيا والدين والتوفيق للطاعات والالاباء عليهم والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار والمعاقبة على المعاصي اعلم (ان الله تعالى متفضل) أي محسن (بالخلق) وهو الابداع مطلقا والاختراع) لاعلى مثال سابق ونعمة الابداع شاملة لكل موجود (وهو) تعالى (متعاقل) الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل (بتكليف العباد) أي جعلهم أهلا لأن يتعاطبهم بالامر والنهي فأأنهم به فهو فضل منه وما عاقب عليه فهو عدل (ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه) صحانه حاصله ان جميع الكائنات كصفها كانت على العموم كوجود العالم أوعلى الخصوص كوجود الانسان ووجود ما لم يكن كجملة من العقول وتيسر المطالب والجمعة وسلامة القوى وبث الرسل والثواب والعقاب كل ذلك لا يجب عليه شيء منه لا لاي وجوب شرعي ولا العقلي ولا العبادي ولا غير ذلك فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وإنما المخصص لاحد الجانبين

﴿الاصل الرابع﴾ ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتعاقل بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه

مشيئة وارادته المتعلقة بالشيء تعلق التخصيص على نحو ما تعلق به العلم فجميع ما قبل مما قبله لطيف
بعبده بجميع فضل وكرم واحسان منه اليه وما فيه من تعذيب ابتلاء فمحض عدل لعنه البسه ولو شاء
لعكس (وقالت المعتزلة) البغداديون منهم البصريون (وجيب عليه) سبحانه (ذلك رعاية لمصلحة العباد)
اعلم انهم اتفقوا على أصل الوجود على الله تعالى ثم اختلفوا واقرعوا البغداديون انه يجعل الله تعالى رعايته
الاصلي لعباده في بنهم ودينهم فلا يجوز في حكمه بقية وجه من وجوه الصالح في العاجل والاجل
الا بطله فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلف فيجب عليه
كإل عقه وازاحة عنه وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما نال العبد من الامور المضرة والا لأم فهو
الاصلي وانما ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجيب على الله معاقبته ان لم يشبوه
تكن من الصغائر قالوا وهو الاصلي في حق الناس وقد ورد الوعيد وعدم وقوعه خلف هؤلاء أخذوا
مذهبهم من الغلاظة وهوان الله تعالى جواد وان الوافق في الوجود هو أقصى الامكان ولولم يقع ذلك لم
يكن جوادا وقد التزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في تولد فعل البتة لوجوب ابتداء الخلق
وجوب اختصاصه بالوقت المعين وجوب بفعل الاصلي وجوب الثواب والعقاب ولما استبعد
البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه كإل عقه
وازاحة عنه وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب ونقل امام الحرمين في الارشاد اجماع الفتنين
البغدادية والبصرية منهم على ان لا يصح ان ابتداء خلق عبده وأكل عقه لانه كإل عقه لا يربح عليه
أن يقدره ويكنه من نيل المرشد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة
انه يجب على الله تعالى فعل الاصلي في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصلي في الدنيا وهذا العقل ليس يجوز
وتأخره بهم ولا يقدّر بنهم التزم انه يجب عند البصريين الابتداء كإل العقل لاجل التكليف
وليس ذلك مذهبهم بل يدعيهم قالوا ينقله البصريون انه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء ولا يجب
عليه اثبات اسباب التكليف واذا تأملت ذلك ظهر لك ان في سياقي المصنف نوع مخالفة الا ان يريد من
المعتزلة فرقتا معاصرة ثم اشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شيء فاما بالاجاب الشرعي (وهو محال) هو
الموجب بكسر الجيم (و) هو الامر النهائي وكيف يهدف لاجاب أو يتعرض للزوم وخطاب) فان
هذا شأن المكلفين أي لو وجب شيء لا يقتضي الحالم وجباوية موجب فربية الموجب عليه ولا
يحتج بطلان (و) يقال لهم (المراد بالاجاب أحد أمرين اما بالنقل الذي في تركه ضرر اما جمل) أي في
الاشارة عرف بالشرع كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله سبحانه (أو ضرر (عاجل) أي في
الدنيا وان عرف بالفعل) كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت (ومعنى الوجوب هنا ترج
الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك (واما) بالاجاب العقلي (أن أراد به الذي يؤدي صدمته الى)
أمر (محال) كما يقال وجود المعلوم أي ما يتعلق علم الله بوقوعه (واجب) ووقوعه (انعدامه) يؤدي الى
محال وهو أن يصير العلم محلا) ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا ضرره (فان أراد انهم)
وهو المعتزلي بقوله (بان) ابتداء (الخلق) مثلا (واجب على الله) سبحانه (المعنى الاول) وهو ان في تركه
ضررا أجلا أو عاجلا (فقد عرسته) تعالى (للضرر) أي المضارة كذا في سائر النسخ وفي نسخ المسايير
للضرر أي لطرف الضرر محال في حق تعالى غير القول به كثر وقا (وان أراد به المعنى الثاني) وهو ان عدمه
محال (فهو مسلم) حيث تقارن ابتداء الخلق والتكليف فذلك العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوعه
(لا بد من وجود) ذلك الشيء (المعلوم) ووقوعه (وان أراد) انهم (بمعنى ثالثا) أي يكون ابتداء الخلق
واجبا (فهو غير مفهوم) ولا يجب عليه شيء بالاجاب العادي أيضا لما يلزم من تختم فعله علم فلا يكون مختارا
والعادة فلم تبق شبهة الا أنه باعتبار الحسن والقيع العقلين وهو باطل كسائر فتنه انه لا يجب على

وقالت المعتزلة وجب عليه
ذلك لما فيه من مصلحة
العباد وهو محال اذ هو
الموجب والامر النهائي
وكيف يهدف لاجاب أو
يتعرض للزوم وخطاب
والمراد بالاجاب أحد أمرين
اما الفعل الذي في تركه
ضرر اما اجل كما يقال يجب
على العبد أن يطيع الله
حتى لا يعبده في الاخرة
بالنار أو ضرر عاجل كما
يقال يجب على العطشان
أن يشرب حتى لا يموت واما
أن أراد به الذي يؤدي
صدمته الى محال كما يقال
وجود المعلوم واجبا اذ
عدمه يؤدي الى محال وهو
أن يصير العلم محلا فان
أراد انهم بان الخلق
واجب على الله بالمعنى الاول
فقد عرسته للضرر وان
أراد به المعنى الثاني فهو
مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد
من وجود المعلوم وان أراد
بمعنى ثالثا فهو غير مفهوم

الله شيء من وجه من الوجوه ولا كانت المعترضة يذهبون إلى المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدى إلى محال
 لكن معنى آخر استلزم إيمان الهمام خلف كلام المصنف فقال واعلم انهم يريدون بالواجب ما ثبت
 بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام المعنى إلى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة والغنى
 المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فترك المرأة المذكورة مع ذلك يعقل تنزيهه تعالى عنه
 فيجب ما اقتضاه قيام المعنى أى لا يمكن أن يقع غيره لتعالبه سبحانه بما لا يليق وهذا الذى يريدونه هو
 المعنى الثاني الذى ذكره المصنف وتظاهر تسليمه له انهم قصدوا العلوم بحسب وقوعه فهو صحيح ومراد
 المصنف تسليم إطلاق لفظ الوجوب فقط لامع موضوعه فانه عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء
 الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدى إلى محال
 هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لمقصد المعترضة وان لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم أن كل أصح
 للعبد بحسب وقوعه له لان كل ما عاين وقوعه للعبد فهو الأصح فندفعهم للمخالفة في التنزيه (وقوله)
 يجب لصحة عبادته أى وجوب رعاية الأصح (كلام قاسد) من أسله (فانه اذا لم يتضرر) سبحانه
 وتعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه) تعالى (معنى ثم مصلحة العباد) انما هي (في أن
 يتخلطهم في الجنة) أى لو كانت الحكمة مقرونة بطلب المنفعة كما يزعمون لكان ابتداء الخلق في الجنة
 وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التي ليس في ضمنها ضرر لأولى (فاما أن يتخلطهم في دار البلبا) أى دار
 النجاسات مآل في ضمنها ضرر وخوف (ويعرضهم للخطايا) والاعمال (ثم جندفسهم) أى يجعلهم هدفاً
 (لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا (وهو العرض) على الله تعالى (والحساب فمآل ذلك غبطة) يغبط
 بها (عند ذرى الآلآب) وفي بعض النسخ لاوى الآلآب قال ابن الهمم عقب هذا الكلام وأنتخذ
 علمنا من معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال على
 زعمهم وهو انصافه بالفضل فلا يكون هذا الوجوب معرضاً للضرر كما زعمهم به الخجة لان التعرض بض له انما
 يلزم لو كان الايجاب مبنياً على التغيير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل
 كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الاصح لانتفاء قدرته من الانصاف بما لا يليق به فالسبيل في دفعهم
 انما منع كل واقع هو الاصح لمن وقوعه ومنع تركه وما لا يليق به أى الفعل الذى زعموه فتأمل وقد استدلل
 امام الحرمين على بطلان الايجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة اليه فانه لا يعقل الا أن يكون باذله ملزماً
 ولا يتحقق ذلك بالنسبة إلى الله تعالى وبأن ما هو جبرونه على الله تعالى من اقامة العبد على الطاعات والطاعات
 الصادرة منه شكر النعمة السابقة ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضاً فلا تتحقق لوجوبه وكذلك
 يلزمهم أيضاً اذا أوجبوا على البرى تعالى أصل الخلق واكمل العقل وازاحه العلل واذا كان واجباً
 على الله فكيف يجب الشكر على العبد وسأني ايشحه (الاسل الخامس) (ان يجوز على الله)
 سبحانه عقلا (أن يكلف الخلق بما لا يطيقونه) والادلة عليه ان الخلق خلقه والمآل ملكه وللفاعل
 المآل أن يضم في ملكه خلق مشبهة فيما ليس عليه جبر (خلافاً للمعترضة) كلهم وليسوا بالاشاعة
 والماتريدية كلهم كما ساقى بيان ذلك ثم استدلل المصنف عليه فقال (ولو لم يجوز ذلك) أى تكليف
 العبد بما لا يطيق (لاحتلال سؤال الدفعة) قياساً على سؤال الزوية من موسى عليه السلام (وقد سألوا
 ذلك فقالوا ربنا ولا تجعلنا لعلنا نطاعة لناله) وانما يستلزم ما وقع في الجنة (و) دليل آخر على ذلك
 نقول (لان الله تعالى أخرجني منى الله عليه وسلم إلى أبجهر) عمرو بن هشام القرظي لا يصدق (ثم أمره
 بأن يصدق في جميع أقواله) وثم هنا الترتيب الذي كرى لان كرى أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار
 يعلم أجماله لانها لم تستند فتدافع كونه مترادفاً عن الاخبار وفي كلام الأمدى وغيره أوله
 يدل أبي جهل (وكان من جملة أقواله انه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل هذا الأنحال

وقوله يجب لصحة عبادته
 كلام قاسد فانه اذا لم يتضرر
 بترك مصلحة العباد لم يكن
 للوجوب في حقه معنى ثم
 ان مصلحة العباد في أن
 يتخلطهم في الجنة فاما أن
 يتخلطهم في دار البلبا
 ويعرضهم للخطايا ثم بعد ذلك
 لخطر العقاب وهو العرض
 والحساب فمآل ذلك غبطة
 عند ذرى الآلآب (الاسل
 الخامس) أنه يجوز على
 الله سبحانه ان يكلف الخلق
 ما لا يطيقونه خلافاً للمعترضة
 ولو لم يجوز ذلك لاستحال
 سؤال الدفعة وقد سألوا ذلك
 فقالوا ربنا ولا تجعلنا مالا
 طاعة لنا به ولان الله تعالى
 أخرجني منى الله عليه وسلم
 بأن أبجهر لا يصدق ثم
 أمره بأن يصدق بان يصدق
 في جميع أقواله وكان من
 جملة أقواله أنه لا يصدق
 فكيف يصدق في أنه
 لا يصدق وهل هذا الأنحال

وجوده) وفي صحة الحق لا يخلو القزويني قال الله تعالى تكلف أياها بالعباد والبر والتقوى ومن جعله
 مأثراً في القرآن أنه لا يؤمن في قوله تعالى سمعي نارا ذات لهب فكأنه تكلفه الإيمان بأنه لا يؤمن
 وأيضاً فائدة التكليف بيان أمارة الثواب والعقاب ولا احتقار في جعل امتناع ما لا يطلق أمارة العقاب
 اهـ وأيضاً تفصيل الإيمان مع العلم بعلمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحقاقه وجوده واليقين مع العلم
 ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة كقوله تعالى وقال ابن التلمساني وأقرب ما يدل على جواز أن
 الله تعالى تكلف الكفار بالإيمان بالإجماع وقد علم من بعضهم عدم الإيمان وأخبر بذلك ومع ذلك فيمتنع
 وقوع الإيمان منهم اذ لو وقع لزم انقلاب العلم جهلاً ولزم الخلف واجتماع الضدين ولا فرق بين المستحيل
 لنفسه والمستحيل لغيره اهـ وفي النواذر للإمام أبي الحسن الأشعري تكليف ما لا يطلق جائز وإن الله
 لو أمر عبده بالنجس بين الضدين لم يكن سفهاً ولا استحصالاً وفي الإرشاد للإمام الحرمين فأن قيل ما جرت زعمه
 عقلنا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعاً قلنا عند شيعتنا ذلك واقع شرعاً فإن الرب تعالى أمر أبا
 لهب بأن يصدق ويؤمن به في جميع ما يتغير عنه وقد أخبر عنه بأنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدق بآيات
 لا يصدقها وذلك جمع بين التيقين ومثله في المطالب الطبية للرازي هذه أدلة الأشاعرة والمسئلة مختلفة
 فيها فالشيء وراه الحفاظ أبو محمد الحارثي في الكشف والظاهر المرغفاني وحافظ الدين الكردوي وأبو
 عبد الله الصعري كلهم في المناف من رواية يوسف بن خالد السبيعي أن الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه
 قال والله لا تكلف العباد ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون وفي عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي
 ولم يكلفهم الله إلا ما يطيقون ولا يطيقون إلا ما كلفهم به فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف
 ما لا يطلق وعليه جمهور المعتزلة واختاره الإمام أبو اسحق الأسفرايني كقوله في التبصرة وغيرها وأبو حامد
 الأسفرايني كقوله في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وقد تقدم في أول الكتاب قول ابن السبكي

وجوده

قالوا وليس بجائر تكليف ما * لا يستطيع فتي من الفتيان

وعليه من أصحابنا شيخ العرا * في صحة الإسلام والاعتقاد

ثم قال مسئلة تكليف ما لا يطلق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الأسفرايني شيخ العراقيين وجمعة
 الإسلام النزالى وابن دقيق العيد اهـ قلت وأبو القاسم القشيري كل رأيه في رسالته اعتقاد السنن
 تأليفه وذكر ابن السبكي جملة الإسلام النزالى من الموافقين يحمل تأمل فأنك ترى أنه على ظاهر كلام
 الأشاعرة ولم يخالفهم ولعل في كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى لا تكلف الله شياً
 إلا الوسع أي طاقته ووجه الدلالة أنه لو جاز التكليف لجاز كذب هذا الخبر وهو محال لما في لزوم مثله كما
 في التلويح ومن العقل أن تكليف العاقل بالفعل سف في الشاهد كتكليف الأعمى التفرق فكذا في الغائب
 ولأن فائدة التكليف الأداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فوجب إطلاق
 أمثال الأدلة فظاهر وأما الابتلاء فكأنه إذا كان محال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء وهو أنما
 يتحقق في أمر لو أن به يثاب عليه ولو امتنع بعاقب عليه وإذا فيها يتصور وجوده لا يفي بامتنع وجوده
 وقوله تعالى وبنوا لتحمل ما لا طاقة لئله استعانة عن تحميل ما لا يطلق فهو أن يليق عليه جداراً أو
 جبلاً لا يطيقه تعذيباً فيمت به ولا يجوز أن يكلفه تحمل جبل بحيث لو فعل لثابطه ولو امتنع بعاقب
 عليه لأنه يكون سفهاً وقوله تعالى أنبؤني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك ليس
 بتكليف الابتلاء بل هو خطاب تهيئ وهو عبارة عن توجيه مصيبة الأمر عما يظهر عجز المخاطب وهو ليس
 بأمر حقيقة عند المحققين وهذا كما مر الله تعالى المسورين بأسماء الصور وقيام القيامة فإنه ليس بتكليف
 بل هو نوع تعذيب لهم وهذا لأنه يكون فساداً لا تحرة وهي ليست بداء تكليف بل هي دار جزاء
 والكلام في تكليف ما لا يطلق وقوله كلف أياها بالعباد والإيمان وعلم أنه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم أنه

تعالى بحال فكان تكليف الملائكة اذ لم يقدّر على الايمان لقدرة على تغيير عمله وهو بحال قلنا المحال مالا
يكن تقدير وجوده في العقل والجواز ما يمكن تقدير وجوده في العقل وعلم الله تعالى بعدم الشيء الممكن في
ذاته لا يتجلى بمقتضى ذاته ولا يتجلى عن أن يكون مقدور قادرا لانه انما يقدر وجود الشيء وعنده النظر
الى ذاته لا بالنظر الى علمه الا ترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه
بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم ولجواز أن يصر الشيء واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده وبمقتضى
الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن له وجود جائز الوجود تحقق ويطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز
والممتنع وقد قالوا لا نزاع في الممتنع لغيره وانما النزاع في الممتنع لذاته كذا في شرح العمدة للنسفي وقال
القزويني في شرح عقيدة الطحاوي وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري انه جائز عقلا ثم ترددا معناه انه
هل ورد الشرع به فن قال بوروده استج بأم أبي لهب بالايمان فانه تعالى أخبره انه لا يؤمن وانه يسبى
التارخ كان مأمورا بالايمان بجميع ما أخبر الله تعالى ومن جلته أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف
بالجوع بين الضدين وكذا أخبره يسبى النار وعلم به ولو آمن لما كان بمن يسبى النار وكان الامر
بالايمان أمرا بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك أمرا بجائز المنزاع والمحال والجواب أن كان الامر
بالايمان وتصديق الله تعالى في خبره انه لا يؤمن أمرا بالجوع بين الضدين فلا نسلم بانه مأمور بذلك
وانه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى
العلم والخبر كالجوع بين الضدين ولكنه يمكن مقدور في نفسه ولا إضافة بين القولين لان معنى قولنا انه
يمكن مقدور في نفسه ان القدرة صالحة ولا تنقصر عنه القدرة حسب خصوص القدرة عن الجوع بين الضدين
ثم ما علم الله تعالى وأخبره انه لا يقع لا يقع قطعا كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لانها
في نفسه لا تتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضا لاسيما في نفسه بل
لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه ثم انه تعالى لا يعاقب أحدا على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا وكسا
وقد وقع في علم الله تعالى أن أبا لهب مستوجب النار بكفره فكان التكليف في حقه فتنه والزاما بالجنة
وفي حق المطيعين أفتو رحمة الله وفي أمالي الامام أبي حنيفة والله لا يعاقبهم على ما علموا ولا يسألهم
على ما علموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بحافيه وفي الفتحة الاكبر يعلم بكفر
في حال كفره كافر واذا آخر بعد ذلك يعلم علمه مؤمناني حال عمله وأمنه اه وفيه إشارة الى أن التكليف
لا يتعلق بالامور مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب
لا يليق في المحكمة الا على ما يمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكلف العباد ما لا يطيقون
ولا يطلب دفعه على الحقيقة وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعطاء عما يشق أو عن العقوبة وتوابعه أشار بقوله
ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والى من وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك بما
لا يمكن ولا يعلم انتقاه كجمع النقيض فلا تكليف في تكليف أى لهب بالايمان لانه قبل الاختيار
يعدم اعلمه مكلف بالايمان الاجابى فلا يلزم جمع النقيض أصلا وكذا بعد الاختيار بعدم اعلمه اذ
غاية ما تزل في حقه سبى نارا ذات لهب وهو لا يتيقن ايمانه لجواز أن يجعله على تعذيب المؤمنين لنفسه
ولو سلم فهو كخباياه فوسا بقوله لن يؤمن من قولنا الامن قد آمن وحسبنا ما علم ذلك وسحت كلمة العذاب
استمع التكليف لعدم الفائدة كما في مرصاد الافهام للبيضاوي واختاره العبد في شرح المختصر والى ان
علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختاره اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة
والاختيار اليه لا يمكنه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه كفى التوضيح فلا يستلزم الامر بتعذيبه
مع العلم بعدم الامر بجميع الوجود والعدم وقال الملا على في شرح الفتحة الاكبر الاستطاعة مسوقة
صحتها الله تعالى عند اكساب العقل بعد سلامة الاسباب والالات وقد يراد به سلامة الاسباب

والاستلزام والجوارح ووجه التكليف بتعبد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والاعمال لا يعني الاول مع أن القدرة سالحة للضد عند أي حنيفة حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر ومنع باختياره صرفه إلى الإيمان فاستحق النعم والعقاب من هذا الباب وأما ما منع بالفكر بناء على أن الله تعالى علم بخلافه أو أراد خلافه كما بين الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر إلى نفسه فليس التكليف به تكليفاً عالياً في وسع البشر نظر إلى ذاته ومن قال أنه تكليف عالى في وسع البشر فقد نظر إلى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وأرادته بخلافه وبالجملة فلو تكلف العبد به لم يكن نارك المأمور عاصياً فلا داعي لمثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل الحال بناء على تعلق علمه وأرادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطلق بناء على جهة تعلق القدرة بالحادثة في نفسه واللام بوجوده عقبه وهذا نزاع لفظي عند آرباب التحقيق والله ولي التوفيق اهـ (تبيـه) وعلى القول بتصور تكليف مالا يطلق كما هو مذهب المصنف سقط أراد من أو رد عليهم من المعتزلة أنه إذا كان لا يقع في الوجود إلا هرادة وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس الإرادة تعذيب ابتداء بلا خلاف فهذا أيضاً في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه الله تعالى عن ذلك وحصل الجواب أن هذا غير وارد من أصله لانهم قد يجوزون عقلاً ما لم يستدعوه قال ابن الهمام وعلى القول بأنه وإن جاز عقلاً فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق أن عقابه إنما هو على مخالفته مختاراً غير مجبور فان تعلق الإرادة بحصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للإرادة في شيء منه فكأن كلف من علمه عدم الاختلال فوقع من علمه ما لم يجره على الكفر فكأن معنى التكليف لم ينسب إليه ظلماً بذلك اتفاقاً لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في أتائه بذلك وإن كان لا يوجد الاعمال به فكذا التكليف بما تعلقت به الإرادة إذا كانت الإرادة لا أثر لها في الإيجاد كالمعلم والتأثير في الإيجاد خاصة القدرة دون العلم والإرادة إلا أنها إنما تؤثر على وفق الإرادة والعلم الإلهي متعلق بأن ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تلك الإرادة متأثراً عن قدرة الله تعالى والله أعلم

(فصل) قد أورد المصنف في اثبات هذا الأصل دليلين عقليين الأول استعمال سؤال الدفع والثاني بيان حال أبي جهل وقد تقدم الجواب عنهما وقرآن الهمام في نقضهما على طبق ما ذكرنا فلو رد سابقه لما فيه من الإشارات ما لم يقدم ذكرها تذكيراً للقائده قال في نقض الدليل الأول لا يخفى أنه ليس دالاً في محلي النزاع وهو التكليف إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يجعله جبراً غير طهار الجزء أما عند المعتزلة فينبأ على جواز أنواع الإلزام للعبد بقصد العوض وجوباً وأما عند الحنفية فتفضلنا بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب ولا يجوز أن يجعل جبراً بحيث إذا لم يفعل يعاقب قال تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلاً من الأشاعرة إلى امتناعه جميعاً وإن جاز عقلاً وأراد الحنفية لهذا النص لا يبطال الدليل الثاني فإنه لو وضع بجميع مقدماته لزم وقوعه وهو خلاف صريح النص لا على الاستدلال به على عدم جوازه منه تعالى لأن ذلك بحث عقلي مبنى على أن العقل يستل بادرالك صفة الكمال وضدها فهذا نقض إجمالي اذ لم يرد على مقدمة مبينة ووضوح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع مستقبل لذاته وهو المحال عقلاً كجميع النقصين والضدين ومستحيل عادة لا عقلاً كالطيران من الإنسان والتكليف بعمل الجبيل ومستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه أو اختياره الله تعالى بعدم وقوعه كما بين من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبره الله تعالى

بأنه لا يؤمن والمراد بملاطحة هو التخصيل لقائه أوفى العادة أما المستحيل باعتبار سبق العلم الأزل
بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً فهو مما يدخل تحت قدرة العبد على خلاف وقوعه كتكليف
أبوجهل واضربه بالأعنان مع العلم بعدم إجماله والانتباذ به لانه لا أثر للعلم في سلب قدره تارك كلف ولا في
جبره على مخالفة أهـ استمراد بمختلف عبارة ابن الهمام قاله للمالعي في شرح الفقه الأكبر مراتب
مالمس في فروع البشر إثباته ثلاث أقصاها أن يمنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وأعدام
القديم وهذا لا يدخل تحت القدرة القدرية فضلاً عن الحدوث وأسطها أن لا تتعلق بها القدرة الحادثة
أصلاً لتلك الأجسام أو عادة كعمل الجبل والصعود إلى السماء وأدناها أن يمنع تعلق علمه سبحانه
أرأوده بعدم وقوعه وفي جواز التكليف بالمرتبة الأولى تردد ولاتفرع في عدم الوقوع وجواز الثانية
مختلف فيه ولا خلاف في عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلاً عن جوازها أهـ وزاد وضوحاً
صاحب اشارات المرام فقال يتصور محل النزاع أن الملاطحة عندهم إما أن تكون ممنوعة لقائه أو
لغيره بأن يكون ممكناً لغيره لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه أو لا يجوز وقوعه عنه
لوجود مانع عنه من علم الله تعالى أنه لا يقع أو أخايله بذلك ولاتفرع في وقوع التكليف بالقسم الأخير
لتكليف الصلة والتفاهل لكنه ليس تكليفاً بملاطحة عندنا لأن العبد قادر على التصديق وصرف
الانتخاب إليه والانتخاب بالشيء تابع العلم التابع للمعلوم في المباحة وأما التبعين الأولان فجمهورهم
على عدم وقوع التكليف بهما والأبواب ناطقة به ويجوز عند بعضهم وقال بعضهم يجوز التكليف
بالقسم الثاني دون الأول وبعضهم يفرقه بما يرجع إلى القسم الأول كذكره الأمدى وغيره فلا جاع
على عدم التكليف به كقتل ولا ينصرف الجواز عندهم على الثاني بل صرح الضاوي في مرصاد الأفهام
بأنه إنما التفرع في الممنوع لقائه وليس منسبوا إلى الاشتراكي لقوله بعدم تأثير قدرة العبد وأنه أعلم
(الاصل السادس) أن الله عز وجل إيلام الخلق بأنواع الآلام (وتعذيبهم من غير جرم) منهم
(سابق) على الإيلام (ومن غير ذنب) لاحق له في الدنيا والآخرة ومعنى كون ذلك أنه جائز
عقلاً لا يقع منه تعالى (خلافاً للمعترية) حيث لم يجوزوا ذلك الأبعوض لاحق أو جرم سابق قالوا ولا
لكان ظاهراً لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدوراً له ولذلك أوجبوا على الله تعالى
أن يقتض بعض الحيوانات من بعض وقد أشار المصنف إلى الجواب بقوله (لأنه) أي الرب تعالى
(متصرف في ملكه) بكسر الليم أي مطلقاً (ولا يتصور أن يعذبه تصرفه في ملكه) فليس لأحد من خلقه
عليه جبر لأن الخلق ملكه وقولهم والا لكان ظاهراً للجواب أن الملازمة ممنوعة والله أشار المصنف
بقوله (والظلم لغيره ملكاً) ولا يخبر عن ملكه شيء (حتى يكون تصرفه فيه ظلماً) ومن معاني الظلم أيضاً
مجاوزة الحد ووضع الشيء بغير محله بنفسه أو زيادة أو عدول عن زمنه ومجاوزة الحق الذي يجري مجرى
نقطة المأثرة وكل ذلك محال على الله تعالى (وإذا بطل) استدلالهم قلنا (يدل على) ما قلنا من (جواز
ذلك) الآلام من غير عروض ولا جرم (وجوده) أي وقوعه وذلك الواقع ما شاهد من أنواع البلاء
بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وحرا الانتقال وتحميلها الماء والله أشار المصنف بقوله (فإن ذبح
البهائم) وهي الماء كقوله التي لم تتوشش وعصر الصيد وما في معناه (إيلام لها وماصب عليها من أنواع
العذاب من جهة الأكيمين) من جل الانتقال عليها واتعابها بجرها (لم ينقمها جرمية) تنقص ذلك
(فإن قيل) من طرف المعترية (أن الله تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويمجزها على قدر ما قاسته من
الآلام) أما في الموضع فيقال بعضهم أوفى الجنة بأن تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يثقل رقبتهما
على تلك الصورة أهل الجنة فتقال نعم الجنة في مقابلة ما لها من الآلام وأنها تكون في جنه تفضيهاً

(الاصل السادس) أن الله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ذنب لاحق خلافاً للمعترية لأنه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يعذبه وتصرفه ملكه والظلم هو جبره عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه في ظلماً ويدل على جواز ذلك وجوده فإن ذبح البهائم إيلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الأكيمين لم ينقمها جرمية فإن قيل إن الله تعالى يحشرها ويمجزها على قدر ما قاسته من الآلام

تتال نعمها على حسب هذاهم المختلفة في ذلك قالوا (ويحبذ لك على الله سبحانه) وتة في (فتقول) في الجواب
 ذلك الذي ذكرتم من حزامه بتفصيله لا وجبه العقل ولا شيئا منه وان يجوز ولم يرد به مع صلح مستندا
 العزم بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به و (من زعم انه يحبذ على الله تعالى) احياه كل غلة
 وطنت تحت الارجل (وكلبة) أي بعوضة (عركت) بالأيدي وفي معناها البعوض والنمل و
 ونحوهما كالقمل وغيره (حتى يشبه على آلامها) ويجازيها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال
 وصف الثواب والحشر لكونه واجبا عليه) كلزعا (ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال
 وهذا هو الوجوب العقلي (وان ارد به غيره فقد سبق) قريبا (انه غير مفهوم فاذا خرج عن المعاني
 المذكورة للواجب) وفي نسخة الحق لا في الحشر والقز وبني وجوزوا ايلام البري من الله تعالى كاللهاثم
 والاطفال من غير عوض خلافا للمعترفة فانهم قالوا لا يجوز ايلام البري من الله تعالى كاللهاثم والاطفال
 من غير تعويض فإدخال الآخرة أولا اعتبارا غيره وهذا لا يصح ان ايلام البري غير مستعمل ولا يقضي الى
 استحقاقه فكبر تباركا والله تعالى قادر على التفضل بثلث العوض فأى ساحة السبق ايلام وهذا كن
 أراد ان يعلى انسانا شأه فزديه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اه وفي التذكرة الشريعة لابن القشيري
 ولو قبحه من ايلام البري من غير تعويض وتعريض لاسي المنازل لقم ان يبيع ذبح الحيوانات وتعرضها
 وان لا يؤلم الحيوان ويمنها ومن صار الى ان الالهام والحشرات تسحق على الله تعالى فإدخالنا نعيمها
 فقد أصيب في عقله اه وأما ما رواه أحد باسناد صحيح بقصص العنان بعضهم من بعض حتى الجماع من
 القرناء وحتى اللذة من الفرة وهو في صحيح مسلم لفظا لتؤذي الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى بقاد الشاة
 الجماع من الشاة القرناء فالمراد بالانقصاص المذكور ان يدخل الله تعالى عليهم من الآلام في الموقف
 بقدر ما يعلى فصاعدا أو بقصص حقيقة وذلك لانهم العقل عندنا لكن لا وجبه أي لا تقول بوجوب وقوعه
 منه تعالى كإيقاره المعترفة وهذا أول من القول بأنه خبر أحد غير مفيد للقطع والقطع هو المعبر في العقائد
 فتأمل وفي شرح الممعة لابن التلساني وما ينظم وقوعه على القائلين بالتصديق والتبجيل وموجي الاصح
 والصالح على الله تعالى ايلام الالهام والاطفال فكيف حس بن منته تعالى ذلك مع حكمهم بقصص نصارت
 البكرة وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد الى انهم الاتهام وهو بعد الضرورة واصلنا لثبوت ان ذلك
 لا يصدر الا من فاعل الشر واصل جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى التزام التناضح وقالوا انما حسن
 ذلك من حيث احققته بجرأهم سابقة اقرارها في غير هذه القول فنقلت الى هذه القول عقوبة لها
 ومن أصولهم انها مدركة عللة يماهى قب من العقوبة على الزلات وأما جهو المعترفة حكموا بأنه انما
 يحسن من الله تعالى اما بطريق العقاب بجرأة سابقة أو بالترام التعويض فليل لهم اذا كلن الباري
 قادر على اتصال مثل ذلك العوض بدون الآلام فكيف يحسن منه الايلام فقالوا لان ما يكون عوضا
 يزيد على ما يتبعه النقل ابتداء فهو أصلي لهم قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة ين يدعى المستحق بالايلام
 وجسم ذلك بقصص نسبة الله تعالى الى الهجر عن ان يوجد مثل العوض ابتداء
 * (فصل) * وحاصل ما في السامرة وشرحها الحنفية ما استعملوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب
 المحسن الذي استغرق جهده في طاعة مولاه أشد من تعذيب المعتدي المحسن المذكور وفيه في ذلك مخالفتون
 للاشاعة القائلين بأنه تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظالما كالمس ثم منهم ذلك ليس
 بمعنى انه يحبذ عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل معنى انه تعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من
 باب التزهيدات هذا في الجوز زعمه تعالى عقلا وعنده أمال الوقوع فقطع بعده غير انه عند الاشاعة
 لا وعد عقلا وعنده الحنفية والمعتزلة ذلك الوعد ولعمري خلافه ثم نقل عن أبي البركات النسفي صاحب العمدة
 ان تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عند الاشاعة الا ان السمع ورد بخلافه فينتع

ويحبذ لك على الله سبحانه
 فتقول من زعم انه يحب
 على الله احياه كل غلة
 وطنت وكل بقصة عركت
 حتى يشبه على آلامها
 فقد خرج عن الشرع
 والعقل اذ يقال وصف
 الثواب والحشر بكونه
 واجبا عليه ان كان المراد
 به انه يتضرر بتركه فهو
 محال وان ارد به غيره
 فقد سبق انه غير مفهوم
 اذا خرج عن المعاني
 المذكورة للواجب

وقوعه لبطل السمع وعندنا مشر الخفية لا يجوز قال ان الهمام وقول الاشعرية أحبابي ولكن اذا
أريد بالأمم من الفسقة لجواز ان يعذب الفاسق على الذنب الذي أصر عليه الى ان مات أبدا كالكفر على
ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولا انصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه
اذ لا مانع من ذلك عقلا ولا ان تقليد الكافرين في الجنة لوقوعه وكان من باب العفو وهو جازي
نظر العقل الا ان صاحب الصلحة لما انتار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلفا
للاشعرية في قوله ان امتناعه دليل السمع لا بالعقل كان كاستناعت تخليد الكافر في الجنة لا لزوم مذهبه لان
عدم جواز العفو عن الكفر بان يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا ويصنع
لانقول باستناعت العفو عن الكفر عقلا بل سمعا كالاشعرية وظنهم انه منافي للحكمة لعدم المناسبة غلط
وقولهم تعذيب الكفار واقع لا محالة بالاتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة فعدم التعذيب على
خلافها فلهما مناسبة الشيء الواحد للذين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك المعتد
اذ ظفر به تشبها لمساعدته من الحق عليه وعفوه عنه اظهار لعدم الانتقام اليه بتحقيق الشأه وقد مناه
بسم الله تعالى الاتصاف بمصطفة الحق لبسقي بالعقاب فالباحث على العقاب في الشاهد منتف في
حقه تعالى ثم قال هذا الذي ذكرنا يرجع الى امر الاسرة أما في الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في
وقوع الايام فيها كإله ومشاهد بل النزاع في ايجاب العوض باعتباره والخفية لا وجوبه على الله تعالى
وفاقا لاشعرية وخلفا للمعتزلة والخفية كالاشعرية يعتقدون وقوع الايام في الدنيا بحكمة سبحانه
فقد تنول على وجه القطع ككفر الخطايا ورفع الدرجات وقد قلن كتمثيل النفس من أخلاق لاتبقى
بالعبودية لعم آناها من حسد وكروبر وطرس وغيرها فانما تقتضي التعدي بايادها اناء النوع
فقيب على التعدي الالم الحسى في بدنه والمعنوي بقيض الرزق وشدة الفقر ليمرضه ولو لا فيقوم تلك
الاخلاق فيحقق بوصف العبودية لعزل الروبية ويكون الايام في الدنيا ايضا ابتلاء أحد المتغربين
بالاسترخاء كان المبني به مكافاة فيقرب في حقه أحكام كظم انسان مثله أو ظلم بهجة فالسماج الخفية
مخصوصة بهجة أشد من خصوصة المسلم يوم القيامة بخصوصة الذي وقد لا تنول الحكمة في الايام كافي
ايام البهائم والاطفال الذين لا تغير لهم بالامراض ونحوها فتحكم بحسنه قطعها اذ لا تنفع بالنسبة اليه تعالى
وفاقا ونعتقد فيه قطعها حكمته تعالى فصرن عقولنا عن دركها فيجب التسليم له فيما يفعله ويجب اعتقاد
الحقيقة في فعله اذ هو تصرف فيما لا يجب ترك الاعتراض له الحكم وله الامر لا يستل عما يفعل وهم
يستلون والله اعلم

• (الاصل السابع) • (الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء) فلا تدخل جميعه الجنة من غير طاعة سابقة
منهم كان له ذلك ولو اورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لانه تصرف مالك الاعيان في
ملكه وليس عليه استحقاق ان آتاه بفضله يثيب وان عذب خلق ملكه يعذب (فلا يجب عليه رعاية
الاصح لعباده كذا كونه) في الاصل الرابع وتقدم الكلام عليه هناك (من انه لا يجب عليه سبحانه
شي) لا تتلا ولا عقلا ولا عادة (بل لا يعقل في حقه الوجوب) مطلقا (فانه) تعالى (لا يستل عما يفعل)
بحكم ربوبيته وملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وهم يستلون) بحكم العبودية والمملوك كمتلاقتناهما
ان العبد المملوك لا استقلال له تصرف ولا يمكنه ان يلزم مولاه ووجب عليه شيئا وقال جمهور المعتزلة
ما هو الاصح للبعد يجب على الله تعالى ان يفعل بالعبد ويعطيه ولو اخرج لم يعطه مع انه لم يتصرف به ولو أعطى
والعبد ينتفع به لكان بخلافه وقال بشرن المعتزلة رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى
رعاية الاصح في حق العبد لو كان يحسب عليه ان يفعل ما هو المصلحة ولا يجوز ان يعمل ما هو المقدس فتعذرهم
ليس عقده تعالى اعاف لوقبل بالكله لا متواولي كان في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان تعذرا

(الاصل السابع) انه تعالى
يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب
عليه رعاية الاصح لعباده
لما ذكرنا من انه لا يجب
عليه سبحانه شي بل لا يعقل
في حقه الوجوب فانه
لا يستل عما يفعل وهم
يستلون

وليت شعري بما يجب
 المعتزلي في قوله ان الاصلي
 واجب عليه في مسئلة
 تعرضها عليه وهو ان
 يفرض منظر في الاخرة
 بين صبي وبين بالغ ما
 مسلمين فان الله سبحانه
 يزيد في درجات البالغ
 ويفضل على الصبي لانه
 تعب بالاعمال والطاعات
 بعد البلوغ ويجب عليه
 ذلك عند المعتزلي فلو قال
 الصبي يارب لم رفعت منزلته
 على فيقول لانه بلغ واجتهد
 في الطاعات ويقول الصبي
 أنت أمتني في الصبا فكان
 يجب عليك أن تدبر حياي
 حتى أبلغ فاجتهد فقد
 صدقت عن العدل في
 التفضل عليه بطول العمر
 دون فلم فضله فيقول الله
 تعالى لا في علمك انك لو
 بلغت لشركت أو عصيت
 فكان الاصلي لك الموت في
 الصبا هذا عند المعتزلي عن
 الله عز وجل وعند هذا
 ينادي الكفار من دركات
 لغوي ويقولون يارب أما
 علمت اننا اذا بلغنا شركا
 فلهذا أمتنا في الصبا فاننا نريدنا
 بمجادون منزلة الصبي المسلم
 فبماذا يجاب عن ذلك وهل
 يجب عند هذا الاعطاء
 بأن الأمور الالهية تعالى
 بحكم الجلال عن ان توزن
 بمران أهل الاعتزال

ظالمات ما يشهد عليه بماله صلاح الخلق واجب عليه وقيل لكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في
 مقدوره من مصلحة وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل أبي جهل مثله
 وليس له على النبي صلى الله عليه وسلم ان يعلم ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل
 جابر بل قيل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له أثبتة هكذا
 نقله النسفي في العمد عنهم وقال ابن التماس في شرح اللمع اختلف البغداديون منهم والبصريون مع
 اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلي لعباده في
 دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه تقيية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والاجل الا بفعله فقالوا
 بناء على هذا الأصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكافئه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة
 عنه وخلق الاعطاف له ثم قالوا ان كلما نال العبد من الامور المضرة والالام فهو الاصلي له واذا
 ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته ان لم يقب ولم تكن من الصغار قالوا
 وهو الاصلي في حق الفاسد وقدر العبد وعدم وقوعه خلفه ولا يأخذوا من اهلهم من الفلاحة
 وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد ائتمت
 المعترية ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل لئلا ابتداء الخلق وجوبه اختصاصه بالوقت المعين
 وجوب فعل الاصلي وجوب بالثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل
 الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة عنه وما يقرب على فعله من
 الثواب والعقاب وهو متى على مثله الحسن والتعجب وهو باطل كما ساقوا المضي على الباطل والباطل ومن
 مشهور دفع المعترية بابطال ما زعموه منظر شيخ السنة أبي الحسن الاشعري مع أبي علي الجبائي رأس
 أهل الاعتزال في اواخر البلاغة أو رد هاهنا صاحب المواقف وغيره والرازي في تفسيره وهي مذكورة في
 أول شرح العقائد النسفية وقد أشار اليها المصنف حكايه بالمتن بقوله (وليت شعري أي على ما) ذا
 (يجب المعتزلي في) اثبات (قوله ان الاصلي واجب عليه) تعالى أي رعايته (على مسئلة نفرضها أي
 نفرضها) عليهم وهو ان يفرض منظر في الاخرة بين صبي (أي صبي) (ما مسلم) وانما عتيد بذلك
 بناء على ان الخصال الكفارة لا يدخلون النار (وبين بالغ) وهو الذي بلغ أشده فصار مكفرا (ما مسلم)
 أي طائعا (فان الله تعالى يزيد في درجات البالغ) وروعه (ويظله على الصبي) المذكور (لانه تعب
 بالاعمال) والاجتهاد في (الطاعات بعد البلوغ) الذي هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك)
 أي انما بالمطيع (عند المعتزلي) على حسب أصولهم في رعاية الاصلي (فلو قال الصبي) المذكور (يارب
 لم رفعت منزلته على) وزدته في درجات (فيقول) الله تعالى (لانه بلغ) من التكليف توجه اليه الامر
 والنهي (واجتهد الطاعات) وأقطع عن المنهايات (فيقول الصبي) ان ذلك ريب (أنت أمتني في سن الصبا)
 وأوان الطولية (فكان يجب) عليك (أن تدبر حياي حتى أبلغ فاجتهد) في الطاعة فأثاب منزلة رفيعة
 مثله (فقد صدقت أي حجت) عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دون فلم فضله (على) (فيقول
 الله) تبارك و تعالى (ذلك الصبي) (لاني علمت انك لو بلغت لشركت أو عصيت)
 أمرى (فكان الاصلي لك الموت في) سن (الصبا هذا عند المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي
 الكفار من دركات لغوي) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال البركات فيها كاستعمال
 البركات في الجنة (ويقولون) جميعا (الهناء ما علمت اننا اذا بلغنا شركا) أو عصينا (فلهذا أمتنا) من
 (الصبا فاننا نريدنا بمجادون منزلة الصبي المسلم) فبماذا يجاب عن ذلك السؤال (وهل يجب عند هذا الاعطاء
 القطع) والجزم (بأن الأمور الالهية) بما فيها من خضاب الحكم والاسرار (تعالى) وتترفع بحكم
 الخلال (وهو احتساب الحق عن غيرته) (عن أن توزن بمسرات الاعتزال) المائل عن سمت الاعتدال

«(تنبيه) هذه المسئلة المفروضة أوردناها بن الهمام في المسامرة وجعلها مناظرة بين الأشعري والجبائي قالوا كلان يتلذذ به على مذبه كتاب وصار اماما في السنة فقال الأشعري للجبائي أوأيت لوان صبا مانا خ وفه ان قوله فيقول الله عز وجل لانه بلغ واجتهد هو جواب الجبائي وعند هذا ينادي الكفار الخ هو رد الأشعري على الجبائي وفي آخره فانقطع الجبائي وتاب الأشعري عن الاعتراض وألحقه نقض قواعد المعترضة وهو أظهر مما في المواضع أول شرح الصناديق ناظره في ثلاثة أخوة مات أحد هم ضطجها والآخر عاصبا والثالث صغيرا وألزمه في قوله العاصي يارب لم لم تمتني صغيرا لا أعصى لك أمرا فلا أدخل النار لما يتخيل ان لهم رفع الازام به بان امانته الصغير في صغره للعلم بأنه لو بلغ لكفر وأضل غيره فامانه لمصلحة الغير سيما إذا كان الغير كثير الظهور وجهته وليس في ابقاء العاصي ذلك كما تصدى أبو الحسن لرفع الازام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار أو أكثر لكنه تحكم كلفي التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع بمن اجتنابه له لاصلاح غيره وهو ظلم عند هم فان مذهم وجوب الاصح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم كلفي شرح الضميدية وانهم لو سلمه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون ووزادث وغيرهما من المضلين لاصلاح كثير من الملائك كلفي البصرة وشرح المتعبد فلا وجه لما قيل ان الجبائي بن يقول الاصح واجب على الله اذ لم يوجب تركه حفظ اصح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فاعلمه كان امانة الاغ الكافر موجه لكفر أبو به وأخيه لكال الجنب على موته فكان الاصح لهم حياته فلما سقط هذا الاصح وجب فرت الاصح له لعله كان في نفسه صلحاء كان الاصح لهم ايجادهم فترعاية الكثيرين فان الاصح وإذا تأملت ماذا كرت ظهورك ان المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقابها في صورة أخرى مفروضة لا تطابق مقصوده عليها ويقر ب من هذا سابق ابن التماس في شرح الجمع حيث قال وقد ألزمهم الاصحاب في امانته الله صغيرا وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب باز يل فان قالوا علم الله منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن قلنا فيمكن أن يثبت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعله انهم لا يؤمنون فهو أصح لهم من ايمانهم وتخليد هم في النار اه وسابق النسي في الاعتماد ثم يقال لهم صبي عاش حتى بلغ وأسلم وختم بالاسلام وصبي مات في صغره وصبي بلغ وكفر وارثه بعد الاسلام فلم أبق الله في الأول فان قالوا لانه أصح له فانه يتال بالاسلام وما أتبعه من المطاعن الاخر والظلم قبل لم لم يبق الثاني فان قالوا لان ذلك أصح له لانه تعالى علم انه لو بلغ لكفر واستحق الاخرى في النار فكانت امانته صغيرا أصح له قيل لهم لم لم يمت الثالث كما أمانا الثاني ولا انفصال لهم عن هذه الغيبة فتأمل

«(فصل) ومن أجوبة المتأويدي في الرد عليهم من النقل والعقل أما الأولى فتوه تعالى ولو شاء و لكن لا من في الارض كلهم جميعا ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لا منوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدرة ومشيئة ليست كفعول المتكافئين يعقل بما ليس فيه وقوله تعالى تاء الرسل فضلائهم على بعض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض في الآية دليل على إطلاق القول بالاصح اذ عند هم كل ما فعله تعالى عليه أن يفعل كذلك في الحكمة وكل من فعل ما فعله فعله فانه لا يوصف بالفضل والافضل ففقتى مذهم لا يكون من الله تعالى تفضل بل بعض الرسل وهو خلاف النص وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولو أراد الله تعالى بالنفاه صلاحا ما أنت لها جنانا والحدوث صحيح من رواية علي رضي الله عنه وبالجود فان الله تعالى فعل بالكافر مالا صلاح له فيه بل فيه مفسدة حيث أبقاه الى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر ولا شك أن امانته في صغره وعدم تمييزه أصح له اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك فان بقاءه مع علمه بأنه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعل ذلك ولو كان تعالى قبض روحه

قبل ارتداده ساعة لكان أصح له وكذا ابقاه الكافرون وإبلاهم ليزدادوا انما وبالاجماع فان المسلمين وأهل الاديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيئات وكشف ما لهم من البليات وقد نطق النص بذلك ثم الخالفوا لا يقولون كل ما سألو من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أول يوم يؤتهم فان كان آتاهم فسؤالهم منه وكفران لنعم اذ السؤال لما كان عند الاعتلاء لم يكن موجودا فيسأل كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الوجودية بالمعدوم وجعل تعالى أن يأمر في كتبه المنزلة على الانبياء أن يشتغلوا بعما هو فيه وكفران للنعمة وان لم يؤتهم فلا يتخلوا اما أن يجوز له أن لا يؤتهم أولا يجوز فان كان لا يجوز له أن لا يؤتهم بل يجب عليه على وجه كان بمنه ظالما وكان السؤال في الحقيقة كآتهم قالوا اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المسحق عليك ولا تضر علينا ومن ظن أن الانبياء والاولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته وان كان يجوز أن لا يؤتهم ذلك فقد بطل مذهبهم وبالمقول فيه نفسه الله تعالى في طلب شكر ما أدى اذا لشكر يكون على الفضل دون قضاء الحق وتنتهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصح مما فعل ولم يسبق في مقدوره ولا في خائز رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وباطال الجنة الله تعالى على عباده يا له ابداع حيث فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولامنة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم وبقوله بل الله عن عليكم ان هذا لكم للايمان متصفا اذ الفضل ولامنة في قضاء مسحق عليه والله التوفيق فان قبل مهما قدر سبحانه وتعالى (على رعاية الاصليح للعباد ثم ما علمهم أسباب العذاب) ومنهم الاصليح (كان قبلا لا يليق بالحكمة) تعالى الله عن ذلك (قلنا الشيخ) (لنعم) (مالاوافق الغرض) وهو الغاية التي يقرى ادراكها (حق) انه قد يكون الشيء فيجاء عند شخص لاسرما (حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدون الاخر) فالحق يتم في الشيء وحسنة موافقة الاغراض (حتى) انه قد يستقيم قتل الشخص (أولياءه) ينصب اللوم من قتل على انه مفعول وأولياءه فاعل مؤخر والصبر عائد على الشخص (وبسفسنه أعداؤه) فيفتاوت الاغراض تختلف الاستباح والاحسان (فان أريد بالقبيح) الذي ترتب من عدم رعاية الاصليح (مالاوافق غرض الباري سبحانه) وتعالى (فهو محال اذا غرض له) تعالى (فلا يتصور منه قبيح) هذا المعنى وهذا (كلا) يتصور منه ظلم اذ هو المالك المطلق والمخلق خلقه والمالك ملكه ومعنى الظلم تجاوز الحدود والنصرف في غير الملك (لا يتصور منه التصرف في ملك الغير) لانه في الحقيقة لا غير فيكون له ملك (وان أريد بالشيع مالاوافق غرض الغير فلم ظلم ان ذلك عليه) تعالى (محال وهل هذا الا مجرد تشبيه النفس بشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار) في مسئلة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنفس وليس منع الاصليح عتلا لان منع ما كان منه حكمة وهو حق المانع لاحق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضال لا بفضله الحق المسحق وعندهم لا فضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه لغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعلى جواد متفضل وبما يمنع كل هو حقه عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الاصليح على يجب تترجمه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في مقام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى القابليات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم بفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمتع ان يشاء دون ايجاب بسبب الاختيار والمثنية كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تعرض المصنف لله كالحكيم بقوله (ثم الحكمي) في اسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (محققات الاشياء) كأي هي ولا يعلم كتمحققات الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق ويطبق ايضا (على القادر على احكامهم فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالحق الاول يرجع الى العلم والثاني

فان قبل مهما قدر على رعاية الاصليح للعباد ثم ما علمهم أسباب العذاب كان ذلك قبلا لا يليق بالحكمة قلنا الشيخ مالاوافق الغرض حتى انه قد يكون الشيء فيجاء عند شخص لاسرما حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدون الاخر حتى يستقيم قتل الشخص وأولياءه وبسفسنه أعداؤه فان أريد بالشيع مالاوافق غرض الباري سبحانه فهو محال اذا غرض له فلا يتصور منه قبيح كالا يتصور منه ظلم اذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير وان أريد بالقبيح مالاوافق غرض الغير فلم ظلم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبيه النفس بشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار في مسئلة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنفس وليس منع الاصليح عتلا لان منع ما كان منه حكمة وهو حق المانع لاحق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضال لا بفضله الحق المسحق وعندهم لا فضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه لغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعلى جواد متفضل وبما يمنع كل هو حقه عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الاصليح على يجب تترجمه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في مقام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى القابليات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم بفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمتع ان يشاء دون ايجاب بسبب الاختيار والمثنية كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تعرض المصنف لله كالحكيم بقوله (ثم الحكمي) في اسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (محققات الاشياء) كأي هي ولا يعلم كتمحققات الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق ويطبق ايضا (على القادر على احكامهم فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالحق الاول يرجع الى العلم والثاني

الى القدرة وقد اقالوا الحكم ذوالحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واقتاب الصنع وقال
ابن التلصاف الحكم هو الذي يدل على وفق ارادته وعلمه ويرجع عنه الصفة العلم والقدرة وفي
الاجزاء والصفات لعبد القاهر البغدادي الحكم هو العلم بالمستور الخفي على غيره فهو من
الاصناف الثابتة له في الازل لانه كان علما لجميع المعلومات على التفضل وتبين هو الحكم لا فعله
على اقتناضه أو هو الممتنع عن الفساد فهو اذا من الاوصاف التي استغنى بقوله ولا يكون حيثئذ من
اوصافه الازلية وعلى المعنى الآخر من اوصافه المشتقة من افعاله وقد اختلف في معنى الحكم فقال
أصحابنا الحكم في فعله من اصاب مراده على حسب قصده وعند المعتزلة من كان في فعله منفعة له أو
لغيره اهـ (وهذا من أين وجب رعاية الاصط) والصالح للعباد ومن اصول المعتزلة حمل الغائب على
الشاهد وقد ورد عليهم المصنف ذلك بقوله (وانما الحكم منا) أي اذا أطلق الحكم على أحدنا أو يد
به ذوالحكمة وهي اصابة الحق بالعلم والعمل فهو (رأي الاصط) والصالح (نظرا لنفسه ليستفيد
به في الدنيا نهاء) جبالا (وفي الآخرة نوابا) جزيلا (أو يدفع به) أي برعاية الاصط (عن نفسه)
مضرة عاجلة أو آجلة (رافة) لها (ورحة) عليها (وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى بحال) وقد أظهروا
فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعا لطلب منفعة أو دفع مضرة بوجود كبيرة ليس هذا
محل ذكرها والله التوفيق (الاصل الثامن أن معرفة الله سبحانه) بتوسيده وأصافه بصفات الكمال
وطاعة أوامره (واجبة) على كل مكلف اتفاقا ولكن وجوبها عند أهل الحق (بإيجاب الله تعالى
وشرعه) واسطة رسله الكرام (لأبائهم) أي بما يجب الإيمان به أن العقل لا يستقل بأدراك المزاخمة
الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسن ولا تقبح بالفعل وهذا الاصل هو الملقب بالحق من والقيع
العقلين وعلمه يرتب ما ذكره المصنف قبل هذا في الاصلين من مسئلة التكليف وإلزام الهامم ولذا
قبل أن تقدم هذا البحث عليهما كان أحسن وقد لاحظ ذلك ابن الهمام في المسألة فأورد الشكل
في أصل واحد وحاصل الكلام فيه أن أهل السنة والجماعة من الأشاعرة اتفقوا على أن الأفعال توصف
بالحسن والقيع لكن لا ثوابها ولا اوصافها ولا اعتبارات تلحقها وانما توصف من حيث تعلق خطاب
الشرع بها فان تعلق بها نهي فهي قبيحة فاذا القبح مأمي الشارع عنه وان لم يتعلق بها نهي فهي
حسنة فاذا الحسن مالم ينه الله عنه فالحسن واجب الى كون الفعل لم يتعلق به نهي والقبح راجع الى
كون الفعل تعلق به نهي فنفس الفعل أوجب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذي هو محل النزاع
(لذا لمعتزلة) جهوهم والماتريدية على ما سأتى بيان أقوالهم في ذلك والدليل عليه من النقل
والعقل ولما كان الدليل النقل الذي هو قوله تعالى وما تكلموا من حتى نبئت بحمل العذاب الدنيوي
وبحمل العذاب الآخري أعرض عنه وتحمل بدليل العقل فقال (لأن العقل) اذا كان موجبا (ان
أوجب الطاعة) لله تعالى (فلا يتخلوا ما أن يوجبها لغير فائدة عاجلة أو آجلة) (وهو محال فان العقل
لا يوجب العبث) وهو مالا فائدة فيه (واما أن يوجبها) أي الطاعة (للفائدة) وغرض وذلك لا يتخلوا ما
أن يرجع ذلك الغرض (الى المعبود) جل وعز (وذلك محال فانه) تعالى (يتقدس) ويتنزه (عن
الافراض والتواضع) اذ الغرض هو الحامل للفعل على تحصيل كمال عبده أو دفع نقص كذلك
وكل ذلك يستحيل على الباري جل وعز (بل الكفر والاعتناء والطاعة والعصيان في حقته تعالى سنان)
أعيانها وان (واما أن يرجع الى غرض العبد وهو محال) أيضا (لانه) لا يتخلوا ما أن يكون في الحال
أدنى المال من المعلوم البين انه (لا غرض له في الحال بل يتعب به) ويتعب في تكليف ومشقة
(ويتنصرف عن الشهوات) النفسية (بسيود) أيضا ليس له غرض في المال لانه (ليس في المال)
أي في الآخرة (الالتواء والعقاب) على الطاعة والعصيان (ومن أين يعلم) للعبد البناء للمفعول

وهذا من أين وجب رعاية
الاصط وانما الحكم منا
رأي الاصط نظرا لنفسه
ليستفد به في الدنيا نهاء
وفي الآخرة نوابا أو يدفع
به عن نفسه آفة وكل ذلك
على الله سبحانه وتعالى بحال
الاصل الثامن * ان
معرفة الله سبحانه وطاعته
واجبة بإيجاب الله تعالى
وشرعه لا بالعقل خلصا
للمعتزلة لأن العقل وان
أوجب الطاعة فلا يتخلوا ما
أن يوجبها لغير فائدة وهو
محال فان العقل لا يوجب
العبث واما أن يوجبها للفائدة
وغرض وذلك لا يتخلوا ما
أن يرجع الى المعبود
وذلك محال في حقته تعالى
فانه يتقدس عن الافراض
والفوائد بل الكفر
والاعتناء والطاعة والعصيان
في حقته تعالى سنان واما
أن يرجع ذلك الى غرض
العبد وهو أيضا محال لانه
لا غرض له في الحال بل
يتعب به ويتنصرف عن
الشهوات بيسير وليس في
المال الالتواء والعقاب
ومن أين يعلم

واللام مفتوحة (إن الله تعالى (يثيب) أى يجازى (على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليه) أى على كل منهما ولا طرئ إلى العلم بذلك (مع أن الملامة والمعصية في حقهما يتساويان اذ ليس له إلى أحدهما ميل) يعرفه (ولأنه) أى بالعبد (لأحدهما اختصاص وإنما عرف غير ذلك من بعضه (بالسرع) على لسان الوصل فثبت بذلك أن الموجب هو السرع لا العقل ومنهم من أخذ هذه المسئلة بالمقايسة بين الشاهد والغائب وقد رد عليه المصنف بقوله (ولقد زل) أى وقع في الزلل (من أخذ هذا من المقايسة بين الحقائق والمخالف حيث يترك المخالف (يعجز) بين الشكر والكفران) والشكر هو تصور النعمة وأظهارها والكفران نسيان النعمة وسرها (لأنه من الارتياح) والارتياح (والإهتراز) والاهتزاز (والتلذذ بأحدهما دون الآخر) وغاية ما يقال فيه أنه يرجع إلى ملامعة الطبع وليس هذا بحمل النزاع وقال أبو الخير القزويني من شرط الموجب أن يكون حيا على المكافأة على الثواب والعقاب والعقل عرض يستقبل أن يصف بصفة ما وأيضا فإن العقل لو صلح للإيجاب بشئ صلح لإيجاب جميع الواجبات وأيضا نحن نرى عقليين متماثلين وأحدهما حسن والآخر قبيح كالوطء بكاء والوطء سفها كالقتل ابتداء والقتل احتذاء فدل على أن الحسن والقبح باثبات السرع فقط اه وأوسع الكلام في إبطال هذه المسئلة ابن التلمساني في شرح المعقالات اعلم أن الحسن والقبح يعلقان باعتبارات ثلاثة الأول الحسن هو الملائم للغرض والقبيح هو المخالف للغرض والملاءمة ترجع إلى ميل النفس والطبع وهما هذا الاعتبار يرجعان إلى أمرين مختلفين باختلاف الأشخاص والأحوال وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لاتزاح فيه الثاني الحسن كل صفة تجل كالميل بنوعه والقبح صفة كالجمل بنوعه وهذا عقل لاتزاح فيه أيضا الثالث الحسن ما ينال فاعله الثناء من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه في الدنيا والآخرة والقبيح صفة وهذا يحمل النزاع فالأشعرية تقول إن ذلك يرجع إلى وقوع جائر قبيح ووقوع الجائزات الغيبة لا يجرى إليه إلا ابتداء الصادق عادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول إن الباري تعالى حكم وإن الحكم لا فعل ولا أمر ولا ينهى إلا على وفق الحكمة والباري لا يتنفع ولا يتضرر فقعن حصر المصالح فيما يرجع إلى جلب نفع للعبد أو دفع ضرر عنهم قالوا وإذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راحة فالحكيم لا بد أن يرجع فعله على تركه وإن كان مضمونه مفسدة خالصة أو راحة فالحكيم لا بد أن يرجع فعله على تركه وإن استوى وجهه للمصلحة والمفسدة فيه فوجب ذلك الغضير فإذا وقفنا بقولنا على شئ من ذلك إما بضرورة أو بنظر حكما بهوان وقفت العقول عن ادراك شئ من ذلك فليست من الشارح فالشرع مخبر عن حال المحل بالحكيم الذي يخبر عن هذا العقول أنه بارد أو حار لأنه ثبت حكما في المحل وعلى هذا الأصل بعسر عليهم القول بالقبح ثم قسموا الأنفال إلى ثلاثة أقسام منها ما يدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل العقل بأدراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيه كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقد تمسك الأصحاب في إرد عليهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية فلما العرفية تفقاوا ادعيت أدراك حسن بعض الأنفال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضرورى أن لا تختلف فيه العقلاء عادة وعرفا ونحن نخالفكم ولا يمكنكم جل ذلك على العناد فإن العادة تميل مثل ذلك من الجاه الظاهر مع قوائى العصور ومزالهم قالوا إننا لم نخالفكم في شئ البتة فاما نحن جميع ما حسنوه وتقمج جميع ما قبحوه وإنما الخلاف في الدول فكيف نقول أنه من العقل وأنت تقولون أنه من الشرع ولا يبعد الاختلاف في الدول بعد الاتفاق على أصل الحكم كاختلافكم مع الكهني في أن خبر التواتر يبعد العلم ضرورة وأنظرا وأجل الاصحاب بوجهين أحدهما إننا لم نتفق قط في صورة

أن الله تعالى يثيب على
المعصية والطاعة ولا
يعاقب عليهما مع أن
الطاعة والمعصية في حقهما
يتساويان اذ ليس له إلى
أحدهما ميل ولا به
لأحدهما اختصاص وإنما
عرف غير ذلك بالسرع
ولقد زل من أخذ هذا من
المقايسة بين الحقائق والمخالف
حيث يفسق بين الشكر
والكفران لانه من
الارتياح والاهتراز والتلذذ
بأحدهما دون الآخر

التي اللفظ والحسن منا ومنكم مقبول بالاشتراك الغفلي فمن يقول انه يرجع الى تعلق الخطاب والقول ولا يكتب المقول من القول صفة كالا يكتب المعلوم من العلم صفة وأنتم تزعمون انه صفة في الحمل نفسه أو نابعة له في الحدوث عند الجمهور منكم ونحن ننفي التسعين مع الثاني الانقسام الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى ايلام البرايمان غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق وأنتم لا تقصرون بحسنه من الله تعالى الا باحد الامرين فلم تنطق في كل صورة وأما المناقضة المذهبية فقالوا ادعيتم أن الايلام قبيح وانه يحسن للنفع الرابع وادعيتم أن الكذب قبيح وأنه لا يحسن في النفع الرابع ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاسة نبي فقال أبو هاشم التزم التسوية بين الموصوتين واحكم أن الكذب يحسن في مثل هذه الصورة فقل له إذا قلتان من جنس الكذب ما وصف بالحسن ومن أصلك أن كل حسن يصح من الله فعله والمسلم على أصلك من فعل الكلام لأن قام به يجوز أن يخلق الله تعالى كذباً ما فاعيا وينص به فبذلك لم يجدجوا وأما المناقضة العقلية وهو أن القتل ابتداء كالقتل بناء فاتهم مسلمون في الصورة والصفة بدليل أن الفاعل في المسند فاعلا لا يفرق بينهما وقد قضيتهم بقبحه ابتداء وبحسنه بناء وحكم المتلقي أن لا يفرق في صفات النفس ولا ما يلزم النفس والمعتبرة شبه الأولى قالوا ان العقلاء مجمعون على تحسين الصدق الذائع وتقيع الكذب الضار والظلم الذي لا يتنفع به الظالم وتحسين شكر النعم وانقاذ الهلكى والفرق قالوا وقد اعترف بذلك من ينفي الشرائع من البراهمة فدل على أنه من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملازمة والمنافرة ونحن نسلم ويحل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيئاً من ذلك يثلب عليه في الاستحرة أو يعاقب على تركه ويجرد العقل لا يمتدحى ذلك وأما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها فقلنا جعلوا كيدهم كآلهم فصوا ايلام البراهمة فقلنا وأنتم تحسنونه ببحاية سابقة أو التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له فرض يناله ان صدق أو كذب فانه يتحار الصدق على الكذب ما ذاك الا لحسنه عقلاً قلنا موجه اعتقاد الشرائع قالوا نفرضه فحين لم نعتقد ذلك قلنا لاعتقاده موجب مذهبكم قالوا نفرضه فحين نشأ في جيرة ولم يتصل به شرع ولا خالفاً غيره من أرباب المذاهب قلنا اذا القم في الفرض الى هذه الصورة فحينئذ يمنع ترجيحه للصدق والشبهة الثالثة قالوا لو حسن من الله كل شيء لحسن منه خلق المجهرة على يد الكاذب وحسنه لا يغير النبي على المتنبئ قلنا من صار من أصحابنا الى أن دلالة المجهرة عقلية فانه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل نفسها فلو وجدت غير دالة لا تقبل الدليل شبهة والعلم جهلاً وقلب الاجناس محال ومن صار الى أن دلالتها عادية يجوز صدورها على يد الكاذب قال والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كإلما نضع بان كل انسان تشاهده مخلوق من أبو بن وان جوارنا خاضه من غير تردد في أطوار الخلقة وذلك الجواز لاعتنا من الجرم الشبهة الرابعة قالوا لو يكن الكذب قبصاً لعنه لجاز أن يخلق الله تعالى كذباً ويضعه قلنا هذا لازم أصلكم فانكم تزعمون أن المسلمكم من فعل الكلام ونحن نقول المسلمكم من قام به الكلام وكلام الله تعالى أولى متصف بالصدق ويستقبل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اه وقال شارح الحاشية لو حسن الفعل أو غير لآلته لما اختلف لان ما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل ظموا وحدا والضرب تصد بيا وتاديباً وأيضاً لو حسن الفعل أو قبح لغير العيب لم يكن تعلق الطلب بنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح والتالي باطل لما يلزم عليه من تخطف الصفات لنفسه فالمقدم مثله اه

(فصل) وحاصل ما في المسألة وشرحه ما في الاستقلال للعقل بادر الك الحسن والقبح بمعنى صفة الكل والنقص كالتعلم والجهل والعدل والظلم ورد شرعاً أم لا وكذا بمعنى ملازمة الفرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأولياؤه وقامنا من المعتزلة وانما النزاع باستقلاله بذكره في حكم الله تعالى

فقال المعتزلة نعم يجوز العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالتمتع على وجه ينهض سببا للعقاب إذا أدرك
 قبحه وبثبوت حكمه تعالى فيه بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم
 تركه فيما كشكر المتم بناء منهم على أن الفعل في نفسه حسنا وقبحا اثنين أي تقتضيهما ذات الفعل كما
 ذهب إليه قداماؤهم أو لأجل صفة فيه حقيقة توجبها كإذ هب إليه الجبائية وبأنه قد يستعمل بتركها
 العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه وقد لا يستعمل فلا يحكم به بشئ حتى يرد الشرع وقالت الأشعرية
 فاطمة ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتين ولا لصفة توجبها وانما ورد الشرع بإطلاقه وقبحه ووروده
 بخضاره وإذا ورد بذلك حسنه أو قبحه بما في هذا المعنى فإنه يعود ودا الشرع بالنسبة إلى الوصفين كماله قبل
 ووروده فلا يجب قبل البعثة شئ إلا إيمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية فاطمة بثبوت الحسن والقبح
 للعقل على الوجه الذي قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفي ما ينهض المعترضة على إثبات الحسن والقبح للعقل من
 القول بوجوب الصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعرض في أيام الأطفال والبهايم والعقاب
 بالمعاصي اثبات بلا قبح بناء على منع كون مقابلاتها بخلاف الحكمه بل قالوا ما ورد به السمع من وعد
 الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكه بشا كما يحض فضل وتطول منه لا بد من
 وجوده لو عده وما لم يرد به سمع كتعويض البهايم على ألا يملك تحريكه وقوعه وان جوزه رآه عقلا ولا
 أعلم أحدا منهم يجوز عقلا تكليفه إلا إطلاق فهمي هذا تخالفاً لما لا يشهد به ومع القول بالحسن والقبح
 العقابيين اختلنا في هل يرتب على العلم بثبوت أحد هما أن يعلم حكم الله في ذلك الفعل تكليفي فقال الأستاذ
 أبو منصور الماتريدي وعامة مشايخه نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الإيمان بالله وتفضله وحرمة
 نسبة ما هو شنيع إليه تعالى كالكذب والسفاهة وجوب تصديق النبي وهو معنى شكر المتم وروى
 الحارثي الشافعي في المتن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال لا عذر لأحد في الخلف بخلافه لما يرى من
 خلق السموات والأرض وخلق نفسه وسائر خلقاته وعنه أنما لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق
 معرفته بعبادتهم ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف الموضع الأول قالوا العقل عند هـ إذا أدرك
 الحسن والقبح وجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا معشر الحنفية الموجب مقتضى
 الحسن والقبح هو الله تعالى وجبه على عباده ولا يجب عليه شئ باتفاق أهل السنة والعقل عندنا آله
 يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن تطلع الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل وإذا لم يوجب العقل ذلك
 لم يبق دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره إلا السمع وقد فاه دليل السمع على عدم تعلق الحكم
 بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبشروا ولا وجه الاستدلال بأنه في العذاب مطلقا في
 الدنيا والآخرة وذلك في لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء المزموم وحل بعضهم
 العذاب في الآخرة على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضى إطلاق لفظ
 العذاب بالموجب يقتضي التخصيص اهـ (فان قيل) من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب في الآخرة
 بعذاب الدنيا بخلاف مقتضى الإطلاق فلا موجب بل هو بخلافه موجب عقل وهو أن الواجبات كالنظر
 المؤدى إلى الإيمان بوجوبها لا يرى تعالى وحدانيته لو لم يكن عقلا يلزم الدور وإذا وجب النظر المؤدى
 إلى الإيمان عقلا وإن لم يرد الشرع وجب الإيمان عقلا لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدى إليه
 الذي هو أول واجب يلزم من وجود المزموم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فقد أشار إليها المصنف بقوله (فإذا
 من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقتصد كذلك وأما الملازمة الثانية فقد أشار إليها المصنف بقوله (فإذا
 لم يجب النظر والمعرفة الإلزامية) أي إذا حصرتم مداولة الأحكام في الشرع المنقول دون اقتضا القول
 (والشرع لا يستقرام بنظر المكلف فيه فإذا) أظهر الرسول بحجته ودعا الخلق إلى النظر فيها يعلم صدقه
 (قال المكلف لئني إن العقل ليس بوجوب على) أي لا يجب على النظر الإلزامية مستقر (و) أما (الشرع)

فان قيل فإذا لم يجب النظر
 والمعرفة إلا بالشرع والشرع
 لا يستقرام بنظر المكلف
 فيه فإذا قال المكلف لئني
 إن العقل ليس بوجوب على
 النظر والشرع

فانه (لا يثبت في حق) (الابانظر) المؤدى الى على بشيئته (ولست أقدم على النظر) لانه ثبت الشرع
 في حق مالم يجب (أدى ذلك الى) الدور وهو باطل وأدى ايضا الى (الحام الرسول قلنا) في الجواب
 ما ذكرته ينكس عليك في اجاب العقول فان العقل لا وجه بضرة لا من أحدهما اختلاف
 العقلاء في الثاني انه يتوقف على أمور نظرية والتوقف لا يكون ضروري بل وقوعه على الأمور النظرية
 انه يتوقف على اجاب العرفه وهو نظري واجاب النظر وجوب العرفه بناء على انما يتوصل الى
 الواجب الابه فهو واجب وهو نظري ايضا لانه لا طريق سواء وهو نظري فحينئذ ما وجب النظر وان
 كان كذلك فالعقل أن يتمتع من النظر حتى يوجه العقل فيقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر هذا من
 حيث الجدول وأما من حيث التحقيق فان وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف بل متى ورد الشرع واشهر
 بالاجباب وكان المكلف يحال يصح منه النظر والاستدلال فتدقق الشرع والموقوف على نظره علمه
 بالوجوب لانفس الوجوب والشروط في ذلك كلف أن يكون المكلف سبيل الى العلم بما كتبه فان
 من اتقى علمه بابا ولا مهمنا طرلى من الحر كنه والسكات أفه ولا تكليفه تعالى على لاني لم أعلم
 على حكمه يكون عاصيا لا جاع فانه لا يتلو اما أن يكون من أهل الاجتهاد ولا من كن من أهل الاجتهاد
 فالواجب عليه أن ينظر ليه حكم الله تعالى بالاجماع وان لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال
 وتقليد من يعرف حكم الله تعالى (هذا) القدر المفروض صدور من المكلف بيه ساقط عن الاعتبار إذ
 ليس مثله مما يصدق عن عاقل فلا يكون عذر القائل في ترك النظر وقد ضرب المصنفه مثلا ليه فهم فقال هو
 (بشاهي) أي يشابه (قول القائل للواقف في موضع من المواضع) قصد الارشاد الى النجاة (ان وراعه)
 أي خافك (سبعا) وهو الحيوان المفترس (شاربا) وصفه بالشدّة والضرورة (فان لم تتبرج) هكذا سائر
 السخ في بعضها فان لم تبرح (عن المكان) الذي أنت فيه بالحركة والانتقال (فقلنا وان التفت وراعه)
 ونظر تعرف صدق أي صدق قول (فيقول) لذلك (الواقف) المذكور (لا يثبت) عندي (صدقك)
 مالم أنت تدورائي وانظر (ولا أنت تدورائي ولا أنظر مالم ثبت صدقك فدل هذا) كلاجبي (على حجة)
 هذا القائل (وسقطه عن سبب الاعتبار) (وتهدفه) أي نصب نفسه هدفا للهلاك ولا ضرر فيه على الهادي
 المرشد (للمخافة) فكذلك النبي يقول (لن يبعث اليهم مامعنا اعلموا) (وراءكم) أي خلفكم أو امامكم
 فانه من الاستدناد والمعنى جميع على الوجهين (الموت) أي لا يد منه (ودونه السباع الضارية) لعله أراد
 بذلك ملائكة العذاب على التشبيه والالاماسبة لذلك كما بعد الموت ولذا أسقط هذه الجملة ان الهمام في
 المسامرة (والنيران المحرقة ان لم تأخذوا حذركم منها) بالثبوت والتدقيق والعمل الصالح (وتعرفوا في
 صدق بالالتفات الى مجزئي) فان اعراضكم عن قبول ما حث به أو تكذيبكم اباى موجب للهلاك الا بدى
 وهو الخلود في العذاب الاليم (فن التفت) منكم بأن نظري في مجزئي (عرف) صدق (واخرن) أي صارف
 حزن (وتصا) من الهلاك الا بدى (ومن لم يلتفت) منكم بالنظر فيها (وأصر) على عناده (هالك)
 هلا كابل (وتردى) على أمره في الهواية ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم) أي جميعهم وقوله
 (أجمعون) تأكيده (واعتلى البالغ المبين) أي المظهر للعقل (فالتسعر عرف وجود السباع الضارية
 بعد الموت) ويجوز من عذاب النار (والعقل يفيد فهم كلامه) أي الخطاب (و) يفيد (الاحاطة بما كان
 ما يقول في المستقبل) من الزمان فيقول صدق ما يقول النبي قبل النظر في المجزئة (والطبع) يستحث
 على الحذر من الضرر (وذلك يحصل العاقل على النظر لانه لا فتمتعت تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون
 مجردتو يرتفع ما يقول الذي مع استحث الطبع على الحذر من الضرر ملازما عقليا أي بحكم العقل
 بانه ما زوم للنظر فلا تخلف في نظر عنه ويستند حكم العقل فيه اطراد العادة قال ابن أبي شريفة ليس
 المراد بالنيران فيمصر نيران الاسخرة لانها وراة الموت لا تدونه ولانها لم تثبت عند الخطايين بعد بل المراد

لا يثبت عندى الابانظر
 ولست أقدم على النظر
 أدى ذلك الى الحام الرسول
 صلى الله عليه وسلم قلنا هذا
 يشاهي قول القائل
 لواقف في موضع من
 المواضع ان وراعه سبعا
 شاربا فان لم تبرح عن
 المكان قتلك وان التفت
 وراعه وتطرت عرفت
 صدق فيقول الواقف
 لا يثبت صدقك مالم أنت تدورائي
 ولا أنت تدورائي ولا أنظر
 مالم يثبت صدقك
 فدل هذا على حجة هذا
 القائل وتهدفه للهلاك ولا
 ضرر فيه على الهادي المرشد
 فكذلك النبي صلى الله
 عليه وسلم ولان وراءكم
 الموت ودونه السباع
 الضارية والنيران المحرقة
 ان لم تأخذوا منها حذركم
 وتعرفوا الى صدق بالالتفات
 الى مجزئي والاهلككم فمن
 التفت عرفوا حذر ووجبا
 ومن لم يلتفت وأصر هلك
 وتردى ولا ضرر على ان
 هلك الناس كلهم أجمعون
 وانما على البالغ المبين
 فالشرع يعرف وجود
 السباع الضارية بعد الموت
 والعقل يفيد فهم كلامه
 والاحاطة بما كان ما يقوله
 في المستقبل والطبع
 يستحث على الحذر من
 الضرر

بهاد بالوت تعظيم ماوراءهم وتمويله لا الموث الحقيقى قلت وفيه نظر يحتاج الى تأمل وقد يقال في
 الاعتراض على هذا التقدير ان مجرد نحو زاعقل صدق ما يقول النبي ليس ملازمًا لعقله والنظر والاستنباط
 الطبع ملازمًا عقليًا أيضًا لا مجرد ولا مع التجو بل مذكور بل قد لا ينسب المكلف الى النظر بسبب علة
 الشهوة على استحضار الطبع مع قوة النفس المانع عن الاستدلال مع سهو هاهن النظر في العوائق يعود
 المحذور وهو لزوم الاغلام وحاصله منع الملازمة وقد يجب بانه مكلف لما قرأ من مستند حكم العقل بالزوم
 الحظر العادى ويجوز التجو والعقل لا يندفع في العلم بالزوم المستند ذلك العلم الى العادة وقد يجب عن
 تمسكهم بلزوم الاغلام بانه مقتضى ما ذكره من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الاعمال عند
 دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوب النظر على المكلف بلا دعوة من النبي ولا اخبار احله بما
 يجب الاعمال به وهو مطلوبكم وحاصله انما افاده ذلك محل وفاء ولم يفد مطلوبكم الذى هو محل النزاع
 ثم اعلم المصنف الى ابطال ايجاب العقل فقال (ومعنى كون الشئ واجبا انك تركه ضررا) ويكون تاركه
 ملوما ومعنى كون الشرع موجبا له معرف بالضرر المتوقع (في تركه فان العقل) بمجرد (لا يهدي)
 أى لا يرشد (الى التهديف) كونه هذفا للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات والملاذبات (فهذا معنى)
 ايجاب (الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به) ووجه الثواب
 على فعل ما أمر به (لم يكن الوجوب ثابتا) في الحقيقة اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط أى يتعلق بتركه
 ضرر في الاستحقاق فهذا هو محل النزاع والحاصل ان كل الواجبات تثبت ابتداء جبرها بحكم المالكية
 المتقضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون امر يتوقف عليه الوجوب بل هي متعلقة اولا بتعلقها
 من افعال العباد دون ترتيب ولكن يتوقف قطعها بالتعريض على فهم الخطاب بالايجاب وقد تحقق كل ذلك
 في حق من أشبهه بذلك الايجاب غير انشاء الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق التعيزي قد
 يكون تعلقا بالواجب الذى هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر
 من الواجبات فاما تعلق الوجوب بالنسبة الى غير الواجب الذى هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه
 النبوة من الواجبات فانه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة واما تعلق الوجوب في النظر في المجزة
 فبجبر الاخبار بذلك الوجوب بلا يقدر الخطاب بانظر في عدم الالتفات اليه بعد ما جرحه من الابلاغ
 وآلة الفهم وهو العقل المحذور لما دعه الخبر لانه أى عدم الالتفات اليه بعد ما جرحه من الامرين
 جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يضر في
 عدم الالتفات للمذكور وبه يندفع الاعتراض بلزوم الاغلام والمصنف رحمه الله تعالى في حجب الاقتصاد
 كلام موضع لهذا المحل لم يخصصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لا دفع ضرر في الترك وهو موهوم
 أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجع ومعنى قول الرسول ان النظر في المجزة واجب هو انه مرجع
 على تركه بترجيح انباءه فالرسول يعبر عن الترجيح والمجزة دليل صدقه في انبائه والنظر سبب لمعرفة
 الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مسخنة على المحذور عن الضرر بعد فهم المحذور
 بالعقل وهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة لفهم لانه موجب (تنبيه) قال ابن الهمام
 اعلم ان محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل فمع الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة
 الكمال وكثيرا ما يذهب الى كمال الاشاعة عن محل النزاع في مسائل التمسك والتعظيم العقليين لكثرة
 ما يبرهنون النفس ان التصديق للعقل بحسنه واقبحه فذهب تلك عن خاطر محل الاتفاق حتى تغير كثير
 منهم في الحكم باستعماله الكذب عليه تعالى لانه نقص حتى قال بعضهم ونعوذ بالله من قال لا تم اخذ
 النقص عليه تعالى الا على رأى المتربة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن ان يمسك في
 تزهر الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عند الايقاع لعينه وحتى قال صاحب التخصيص

ومعنى كون الشئ واجبا
 ان في تركه ضررا ومعنى
 كون الشرع موجبا
 انه معرف بالضرر المتوقع
 فان العقل لا يهدي الى
 التهديف بالضرر بعد الموت
 عند اتباع الشهوات فهذا
 معنى الشرع والعقل
 وتأثيرهما في تقدير الواجب
 ولولا خوف العقاب على
 ترك ما أمر به لم يكن
 الوجوب ثابتا اذ لا معنى
 للواجب الا ما يرتبط بتركه
 ضرر في الاستحقاق

الحكم بان الكذب نقص ان كان عقلا كل قول يحسن الاشياء وفيها عقلا وان كان سعيها من الضر وقال صاحب المواقف لم يظهر فرق بين النقص في العمل والقيم العقلي فان النقص في الافعال هو التبع العقلي اه وكل هذا منهم لفظة من محل النزاع حتى قال بعض محقق المتأخرين منهم وهو السعدى شرح المقاصد بعلماء حتى كلام هؤلاء المذكور من مائه وآنا نحب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا في محل النزاع اه قال ابن أبي شريف فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما في افعال العباد لا في صفات الباري سبحانه قلت الاختلاف بين الاشياء وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالى منزعه عنه وهو محال عليه والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يحسن في الاخبار لانه من موضع معصوم بقصد فله عدوانا قلنا لانه في ان الكذب وصف نقص عند العقلاء ونزوجه لمعارض الحاجة للعاجز عن الواقع الاله لا يسمع فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغنى مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستقبل الى حقه عز وجل

وهذا الدليل الذي سقاه في اول الاصل هو منسك الحديث وأما الصوف فيقولوا لافعال كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة الشكاف أما نسبة التكوين فعلمة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله تعالى وقد قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقوله كمن فيكون قالوا لافعال هذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاسواء الابدال بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وارادته وأما نسبة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكشوف والمالك والجن والعامل البالغ من الانس ومن المعلوم ان الطلب لشيء فرع العلم به ولا علم بالحقيقة الا الله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وقد انقسمت التكليف الى طلب فعل وطلب ترك فما يتعلق بطلب فعله الشارع حسننا عليه وما يتعلق بتركه جعله الشارع قبيحا يطلب تركه وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله الشارع حسنا لسلامته من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنية والاشك ان العقل لا يمتد ليوقع ممكن والافعال كلها ممكنة ان تكون حسنة او قبيحة باعتبار ما يعرض لها من تعلق الطالب وتعلق الطلب شيئا بل يعلم بالا بتوقيف السمي النبوي أو بما يؤله الله فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب والله اعلم (تكميل) قد بقي على المصنف ذكر معتقدين لاهل السنة والجماعة وهما من تباين على ابطال التحسين والتقيع العقليين ونحن نذكرهما هنا للتبليغ كما نبهنا في وائنا لافعالهم معتقدا لاهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعلا لا يفعل شيئا لغرض لانه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لا يقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لا انقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استوى بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا لما لا فعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستوى بان يكون تحصيل المصلحة بالنسبة اليه أولى لم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وايضا فقد ثبت انه تعالى قادر على ان يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبث عليه بحال اجزاء واتفق عليه اهل السنة والجماعة الامانة الغرض الرازي عن اكثر الفقهاء من نفاه قوله حيث بشرطون في العلة الشرعية ان تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مضرة والصواب ان ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كاي من المعتزلة فان الذي يقع من الفقهاء في الاحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلا الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع للزجر عن القتل وهذا هو الغرض منه فثبت ان يقولون ذلك فليس قد صدق بذلك انه مما يجب ان يكون كذلك عقلا وانما يعتقدون ان ذلك كذلك بحسب الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرام والاحسان الاحكام مرتبطة بما يجب مصالح العباد أو دفع مفسدهم لاعلى جهة الوجوب العقلي واستقرار جملة الشرع ذلك من يتبع احكام الشرع اعطيتهم تلك القواعد

الكيفية وقال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الايسر ان الله لا يحتاج من العباد شيئاً
انما هم يطلبون منه انغير فأشار بقوله الاخير الى أن تعليل الاحتياج بالشفقة ودفع الضرر مبنى على
كون أدلة تعالى وأحكامه معاملة بالأغراض وهو فاسد لاستزاد كونها على لعلها الفاعلة والاحتياج
اليها في العلية والله الغني عن العالمين والمحدث يقول اتفق السلف الصالح على أنه تنزه عن ذلك وأما
الصوفي فيقول ترتيب المسببات عن أسبابها حكمه الاسماء الالهية والمسببات وأسبابها مستوية
بالنسبة الى العلم والارادة والقسوة ضرورة امكانها المتقضي لتعلقها بذلك فما يصلح أن يكون مسبباً
عن شيء من حيث الحكمة الاجتماعية حتى يوجب هذا الشرع ومن حيث الصفات المتقضية للشكوك
فلا سبب ولا مسبب لوجود ظهور الكل عن سبب الكل فلم يبق السبب الا من حيث ارتباط ظهور
هذا عند ظهور هذا من حيث تعلق الاسماء بها على ما سبق به العلم وقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون من قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وضع لك المقصود فاعرفه الثاني وما اتفق
عليه أهل السنة والجماعة ان المانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته وجعل من
أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن آي له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع على
لاستحقاق ماله وجل وبإيابة من آي على أيضاً ماله وجل بل على الجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته
فلم تكن الاعمال الاعلام لا رايها الذين خاقت فيهم على ما يؤول اليه أمرهم من سعادة أو عذابا وقد
اتفق على الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك شقي ولو كانت الاعمال موجهة للثواب لكان الاعتماد
عليها واجباً لا يكون مطلوب الفرق والشرك مطلوب الشرك وفي الفقه الايسر للامام أبي حنيفة رحمه
الله تعالى وحسن الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً فإذا فعلوا ذلك ففهم عليه أن يعبدوا به غيرهم
عليه فأشار بالجملة الأخيرة الى أن الاعمال لو كانت مبنية موجبا للأثابة والعقاب المتكلفت واللازم
باطل لثبوت العفو والمنقصة في البعض ككفي التوبة اتفاقاً وثبوت الهدم والاحتياط من عاص على الكفر
ثم آمن ودعى الامتنان ثم كثرة واشتراط المرتضى على ذلك للاستحقاق يبطل الاستحقاق أصلاً لعدم الشرط
فمن تحقق العلم وانقضاء العلة عند تحققه كافي شرح المقاصد والمحدث يمسك بقوله صلى الله عليه وسلم
اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت
يا رسول الله قال ولا أنا الا أن يتغمطني الله رحمة والحدوث في ذلك كثيرة والصوفي يقول من تحقق
بعبودية نفسه على انه لا شيء له لو جوب الخلقه عند سببه الا بطله والا لو كان شيء وجوب الخلقه غير
الفضل لكان منازعاً للسيد في سيادته فافهم والله أعلم (الاصل التاسع انه ليس يستقبل) ارسال الرسل
(و) بعثة الانبياء عليهم السلام) مشررين ومتفرجين فهي جائزة عقلاً وواقعة شرعاً (خلافاً للراهمية)
والناسئة والراهمة طائفة من حكماء الهند يزعمون انهم على دين ابراهيم عليه السلام (حسب قولنا)
باستحالة النبوات عقلاً هكذا هو في كتاب الارشاد لامام الحرمين والعمه أيضاً بكار الاكبر لا امدى
ومن كتب المتأريفة العمدة للنسفي والبداية للصابوني وغير هؤلاء وظاهر كلام الامدنى في غاية
الارام يقتضى أن القتال بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصابئة القول باستناعت
البعثة قال ان من البراهمة من اعترفوا رسالة آدم لاغير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه قالوا
(لأفائدة في بعثتهم) وارسلهم (اذ في العقل مندوحة عنهم) أي سعة وغنية من نعمت الشيء وسعة
أي ان كان ما جاعت به الرسل مما يدرك بالعقل لم يكن في ارسالهم فائدة وكان في قضائها العقول مندوحة
عنهم وان كان ما جاعت به غير مدرك بالعقل فلا يقبل ما يتخالف العقل اذ هو حجة الله على خلقه وهذا
باطل من وجوه الاوّل هو ما أشار اليه المصنف بقوله (لان العقل لا يمدى) وفي بعض النسخ لا يمدى
في الموضع (الى الافعال الخفية في الآخرة) أي ان خط العقل منه الجواز وأما الوقوع في وجههم

*(الاصل التاسع) أنه
ليس يستقبل بعثة الانبياء
عليهم السلام خلافاً للراهمة
حسب قولنا لا فائدة في بعثتهم
اذ في العقل مندوحة عنهم
لان العقل لا يمدى الى
الافعال الخفية في الآخرة

الشرع فإن الحاجة إلى الرسل للأنبياء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في
 العازرين وحفظ العقول من ذلك الجواز فقط (كلا يمدى إلى الادوية المفيدة للصحة) من السموم ومان
 المهلكة إلا بالطبيب العارف بما يبرئها ويوقظ عليها (فحاجة الخلق إلى الانبياء عليهم السلام
 كحاجةهم إلى الأطباء) إذ الرسالة مفارقة بين الحق تعالى وبين عباده ليزج بها عليهم فيما قصر عنه
 عن قولهم (ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة) الصحة (ويعرف النبي بالمعزة) المخارقة والوجه
 الثاني أن العقل وإن دل على اعتبار الصالح والمفاسد لاستقلاله بادر كل الأمور لا سيما عند تعارضها
 بل يترك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يمتد إلى وجه ويردد في البعض فما
 استقل بادره كوجود الباري وعلمه وقدرته عضده ما جله به النبي وأستد ذلك بمنزلة تعاقد
 الادلة العقلية وما قصر عنه كالزينة والامداد الجسماني وقبح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه
 النبي لقصور العقل عن ادراك ما ذكر وما تردد فيه العقل دون وجهان لاحد الطرفين عنده رفع
 الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع إذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله
 سبحانه بغير اذنه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وإن غلب ظن حسنه وكان فيه
 متروها قطع ما جله به النبي من حاجة الوهم فيه العقل والوجه الثالث لو سلمنا أن العقول تستقل بذكره
 جدلاً فما المانع من انبائهم بذلك للتنبيه على الغافلين والعقلاء يجمعون على شكر المواقعة والوجه
 الرابع أن العقول متفاوتة فسد تسحق جماعة فعلاً ويستقيمة آخرون فالتفويض إليها يؤدي
 إلى فساد التقاليد والحرب للتنازع المؤدى إليها والنهي المنع به عنه التي يحسم هذه المادة هذا
 وقد عرف مما سبقه من فوائد البعثة من الاهتداء إلى ما ينبغي في الاسطرة وبيان ما يقصر العقل عن
 ذكره وتعاقد الشرع والعقل فيما أدركه العقل بالذكاء والتميز ورفع الاحتمال فيما تردد فيه
 العقل وهذا القدر كاف في الرد على منكري البعثة كالبراهمة والصابئة حيث قالوا لا تأتيه فيها مع
 ان من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلف في العليان والعسليات
 وتعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الأشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصالح الجماعات من
 أهل المنزل والمدينة وبيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها الا بعد أدوار
 وأطوار ومعها من المخطر وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث
 له هو الله تعالى ولا سبيل له إليه إذ لله من القاه الجن فممنوع وسند المنع أولاً انه قد نصب الباعث
 تعالى للمبعوث دليلاً يعلم به أن الباعث هو الله تعالى بأن يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها في شأن
 مخلوق فبقية هذا العلم وثباتاً قد يتحقق للمبعوث علم ضروري بأن الباعث له هو الله تعالى
 * (فصل) * قال شارح الحاشية اتفق أهل السنة والجماعة على أن بعثة الانبياء جارية متعاقبة واثبات
 قطعاً في ذلك الوقوع حكمه بالفلسفة ورجحة للعالم شاملة وإن حصول النبوة لمن حصل له مجرد
 الاستطاعة الالهية لا غير امالها جارية متعاقبة فلا نه أمر لا يلزم منه مجال لثانته وكل ما هو كذلك فهو جازم
 قطعاً أما الكبري فمفعولة بالضرورة والصغرى كذلك ومن ادى الاحالة للغير فلا يصل عدمه وعليه
 بيانه وأيضاً الوقوع والعلم به ضروري قوتاً ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباغت كافر ليس معه
 كلام الا ضرب من متهم لما انتهت إليه المسئلة من الوضوح وأما ان وقوع بعثة الانبياء حكمه بالغة
 ورجحة شاملة فذلك واضح اما من حيث النظر الفكري ومرتبة الاشعري بعد أن تعلم أن حصول
 المصالح لوقوع الاطراف عقب شيء يقع في الوجود انما هو بمحض الكرم والفضل والجلود ولواضاح لم
 يكن ولكن سبقت الحكمة الالهية بذلك وحرف السنة الرابضة على مقتضى ما هانك سواء أدرك ذلك
 العقل بنظره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة فلنقتصر على أكثرها ذكرنا وأجمعها وهي ثلاث

كلا يمدى إلى الادوية
 المفيدة للصحة فحاجة الخلق
 إلى الانبياء كحاجةهم إلى
 الأطباء ولكن يعرف
 صدق الطبيب بالتجربة
 ويعرف صدق النبي بالمعزة

أحدها أن الشؤن الالهية من الاسماء والصفات في غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصورا
وقصديةا خصوصا الاسماء والصفات التي لا دلالة لا لاسمائها عليها ولما كان كذلك كان من حكمة الله
وسعة رحمته وشئ لعطفه ان بعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤا بأنباء الله تعالى عن تلك
الشؤن وفضلا ذلك بعض تفصيل يطبق العقل ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وقصديةا وحصل
له الكمال لعلم ذلك توفيقا أو تحقيقا فانها أن العقل قاصر بنظره عن ادراك وقوع ما زان أدرك
جوازه والكمال انما هو في العلم بالوجود لا في الجواز اذ الجواز على الاجمال من سبيل الضرورة
والكمال انما هو في تحصيل العلم النظري فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء
عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الخبرات التي حصل الكمال بعلمها كتفصيل أحوال المعاد
و وقوعه خصوصا ما وقع من ذلك في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم نالها أن الاحوال العارضة للانسان
لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة الى خير وشر وبسبب ذلك تختلف السعادة والشقاوة
بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى وكان المقصود من الخبر تحصيله ومن الشرف توفيه
وتحصيل الشئ أو توفيه فرع العلم به وكان العلم بالخبر والشر في غاية الخفاء بل لا يصلح للعقل في ذلك
عندنا اذ الخير هو الحسن والشر هو القبح وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الالهي لا غير
ولما كان كذلك بعث الله الانبياء عليهم السلام فأنبؤا عن خبر الاحوال في المواطن الثلاث فأمروا
به ودعوا فيه وعن شر الاحوال كذلك ففهموا عنه وحذروا منه اهـ

(فصل) اعلم أن البعثة لعطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لاتصحي فان
النظام المردى الى اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فقيب
على الله تعالى عقلا عند الممثلة والشبهة لانها من اللطف المقرب للايمان واللطف واجب عندهم على
الله عز وجل وعند الفلاسفة لكونها سببا لغير العلم المستقبل تركه في الحكمة والعناية الالهية
والى هذا ذهب كثير من الماتريدية من أهل ماوراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري
فيستقبل أن لا يوجد كاستحالة السفة عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه
وهذا المقول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصغ واختار انهم اللطف من الله تعالى
ورحمة من بها على عباده بحسن فعلها ولا يتبع تركها ولا يفتنى على استحقاق من البعث واجتماع
شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله يختص رحمته من يشاء وهو اعلم حيث يجعل رسالته فكفى شرح
المقاصد ومن هنا جلنا الوجوب وظاهره استحالة تحلفه على خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة
وجوب الوقوع لتعاقب العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه

(فصل) ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى وسلا مبشرين ومنذرين وقوله تعالى حكاية عن
الكفرة لولا أرسلنا رسولا فاتبعت آياتك وقوله تعالى يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم
كثيرا فانه تعالى أعز الى الخلق ببعثة الرسل وقطع جهنم عند ذلك وهي انه لولا بعثة الرسل لتوجه
لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم يا ربنا انك وكيفنا تركينا تسهوما
ونفعل جعلت فينا غضبا وشهوة ومكنت منا عدوا لنا حريصا على غوايتنا واضلانا فلو امددتنا
بشخص من أنفسنا نمر به ولا نستوحش منه ينهنا اذا سهونا لو يذكرنا اذا تبتنا وعلما اذا جملنا
وعرضا اذا اشتبهنا ولما كان كذلك بعث الله الانبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على الهلول لم يفعل
ذلك لكانه ذلك اذ هو يفعل ما شاء لا سئل عما يفعل وهم يسألون

(فصل) ودليل الصوفي يقول قد تحقق في نفس الامر أن العلم على قسمين قديم وحادث وان
شئت فقل قديم وانقطع وان شئت فقل حصوله وانطباعه وان شئت فقل ذاتي وعرضي فالعلم الحصري

الذاتي القديم هو علم الله تعالى والانعالي والانطباعي العرضي الحادث هو علم العبد وحصول الكمال من حيث قضية الوجود الشامل للوجود والامكان انما هو يحصل العليين اذ الامر في نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك اعطاء ذلك فلا بد من ذلك وقد تحقق وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم من ذلك وتقديره عن الحادث فلا بد العلم الحادث من حامل له وهو العبد قال تعالى انه الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا وقال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والعبادة انما هي علم وعمل فاذا لا بد من حصول العلم للعبد كما اعطاه الحقيقة عيناً واليات القرآنية علماً ولما كان العلم الحادث حقيقة راجعة الى حصول صور انفعالية مثالية تتعمل بواسطة الحادث محادثة روحانية ووجبات قدسية نحو الجانب الاقدس جل وعلا فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شعاعية ثم حصول تلك الصور التوراتية انما هي بمحض المثبثة الالهية كما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وهي تتفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة في كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتخصيص من الفواش الخفية التي هي الالهام وما يؤدي اليها والسلامة من التركيب التقضي لذلك كان اقرب ومتى كان الحفيضة على الضد من ذلك كانت أبعد وبينهما وسائط فاذا كل حقيقة انما تعتمد بما يناسبها وذلك الامتداد هو التنزل الوحي والتعليم الالهي ثم ذلك التعليم منه ما يخص ومنه ما يعم فكل صورة توراتية علمية حصلت في مجمل انبثت منها بحسب الامداد الالهية شعاع يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المجمل المواجه لسطر مجمل تلك الصورة ثم من ذلك الى آخره وهلم جرا ثم ذلك الانبعاث قد يكون واسطة لفظاً أو صورة أو إشارة وقد يكون بغير واسطة بل الهام بمجرد تصفية القابل ودفع الزاخم وبالجهة فهذا الانبعاث الصور العلمية المختصة بالارادة الازلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية ومنتهى ذلك الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الامكان والتحقق فوحدة الجعم ومقام الاحدية ولما كان الوجود الامكاني العبدى على ثلاث مراتب عالى فوراى كالاتكة وسفل جسماني كالجن ومتوسط بين الاول والثاني كالانسان وكان الانس على ثلاث مراتب منهم من غلب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم الكمل الباقون على حسن تقويمهم ومنهم من غلب عليه حكم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون الى اسفل سافلين ومنهم من وسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم الكمل على قسمين منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانما كانوا بصورة البشر لتقر بالمناجاة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الالهية ومنهم من هو دون ذلك وهم الاولياء ولما كان الثاني انما هو بحسب المواجهة والمناجاة كما أشرنا كان اقل متلق من الحضرة الالهية هم الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما بغير قوسا الغير منهم البعض وامابتوسطا اذ هم متفاوتون في مراتبهم ثم الاولياء من الانبياء بحصول المناجاة الخلقية تعلية ومن الملائكة الهاموا متحدنا قال عليه الصلاة والسلام ان الملك يتكلم على لسان عمرائه كان قفين فليكم يجدون طائفة من متى منهم غير من الخطاب منهم ثم المتوسطين من الاولياء تعلية بحسب حصول المناجاة العملية وأما الجن فقلتهم تلقى استراق من الملائكة واستماع من الانبياء أولا ومن الاولياء ثانياً وأما ما يظهر على بعض الفئات الانسانية من غير متابعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فليس الا من القرنين الجنى واذا تقرر ذلك بان الله لو ابغى الانبياء لم يكن من الجن والانس كمال على فقد انقضت الحكمة وعمت النعمة والله اعلم ﴿تكميل الاصل﴾

اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبى كصالح اليه الكرامة لامتزائه مع الخلق في نوع البشرية ولا مكتسبة كصالح اليه الفلاحة وقالوا انما ترجع الى التخلي من الاشراق الذميمة والتخلي بالاخلاق الكريمة الى أن يصل العبد الى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما يرجع الى امطفاة عبادان

يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله تعالى قل انما ابشر مثلكم
يوحى الي غير نفسه بالوحى فان امر مع ذلك بتبليغ الوحى كان رسولا كما قال تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك من ربك فاذا كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقد ميز المبعوثين بالرسالة عن الانبياء بان
الرسول مع اصحاب الكتب والشرائع والنبين هم الذين يحكمون بالمعروف على غيرهم مع انهم وحى اليهم كما
قال تعالى انما اتيناك التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وسعى نبيا لاختباره عن الله تعالى فيكون من
الانبياء اول فتمته فيكون من النبوة ولذلك قرئ ميموزا غير ميموزا والله التوفيق ***(الاصل العاشر)***
في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اعلم **(ان الله سبحانه وتعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم)**
الى الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق والمراد من الخلق المخلوق لان رسله الى من يعقل من الجن والانس
قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك التلقى السبكي وصرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ليكون
للعالمين نذرا بعدد دخول الملائكة في صوم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ثم اعلم ان العلم بثبوت النبوة
فرع تصوري ذلك الشيء وتصور ذلك الشيء ان كان محسبا له فلا توقف على وجوده وان كان محسب
حقيقته وما هيته فتوقف على وجوده والتصديق المفروض هو ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله
المهموم من سابق الصفوة لا بد حصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخص وتصور
الشخص انما هو بتعييناته الشخصية فلا بد من الكلام على ما به تعيين شخص ذلك بالاستقراء من حيث
نسبه وولده ووفاته وزمنه واسماؤه الموجبة لشهرته وشماله التي امتاز بها عن غيره فاذا كان كذلك
فلا بد من ذكر ذلك على اليجاز والاعتصار لكيما يكمل المعتقد من كل الوجوه وقد ذكر العراقي في ذخيره
واشار اليه في شرح الاربعين ان جميع الاحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلا عما به تعيين ترجع الى
العقائد لا الى العلم فحب البعض ذلك لتفصيل كمال المعتقد بذلك اما وجوده صلى الله عليه وسلم فاعلام
بالضرورة تواتر عند اهل البرهان وكشفا عند اولى العيان فان الله وفي قوله العلم بوجوده صلى الله عليه
وسلم من قبيل المسوسات المرتبة بالا به زينة عند المقرين ووفاء غيرهم وقد قال صلى الله عليه
وسلم من رآني فقد رآني فافان الشيطان لا يخل بصوري اذ معنى الحديث عند الاكثر ان من رآني يوما
فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحسية بقطعة بل معنى كما به عليه عليه الحديث فانظروا واما تعيينه
فاما من حيث نسبه فهو محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف بن قصي بن كلاب
ابن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واليه انتهى النسب الصحيح وما فوق عدنان فمختلف
فيه ولا خلاف بينهم ان عدنان من ولد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام وكنيته صلى الله عليه وسلم
أبو القاسم وهو لا شهر و أمه آمنة ابنة وهب بن عبدمناف بن زهرة بن كلاب وهن اجتماع مع آية في
النسب واما مولده صلى الله عليه وسلم اتان من حيث المكان فهو مكة باجتماع في شعب أبي طالب واما من
حدث الزمان في يوم الاثنين لاثني عشرة خلت من شهر ربيع الاول وذلك بعد قدوم القبل بثلثين شهرا وقيل
بأربعين يوما وقيل بخمسين يوما والله عنه صلى الله عليه وسلم وهو وحى وقيل ابن سبعة أشهر
والاول الصبح ومات أنه بالأواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جده عبدالمطلب وول رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثمان سنين وبعث صلى الله عليه وسلم لثمان سنين من شهر ربيع الاول سنة إحدى وأربعين
من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل عشرين والاول أشهر وقدم
المدن يوم الاثنين وهو الثاني من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين من عام الفيل ومكث بها عشرين
سنين وقوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة في بيت عائشة رضي الله عنها ومات يوم
الاثنين اول يوم من شهر ربيع الاول ودفن ليلة الاربعاء واما صفته صلى الله عليه وسلم وشماله الزكية

(الاصل العاشر)
الله سبحانه وتعالى قد ارسل محمدا
صلى الله عليه وسلم

فليس بالطويل البائن ولا بالتقصير المتردد ولا بالابيض الامهق ولا بالاحتم ولا بالجمل القطط ولا بالاجمل
 كان رجل الشعر ازهر اللون مشرباً بمصر في بياض كان وجهه القمر حسن العنق ضخم الكراديس
 اهدب الاشعار ادعى العنين حسن النفر ضلع الفم حسن الانف اذا مشى يشكفاً كأنما يخط من
 صبا واذ التفت التفت معجبل نظره الى الارض كأنه لم يتابع شعبة اذنيه صلى الله عليه وسلم
 وأما اسماءه صلى الله عليه وسلم فهي كثيرة بلغت ألفاً وقد ألف الحافظ ابن حبة في ضبطها كتاباً
 سماه المستوفى فيه مقتع لمن أراد التطلع بها والمنقول توفيقاً فقد روي مالك وغيره رفعه ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال في خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر وأنا الخاشع الذي
 يخشع الناس على تدعى وأنا العاقب ومن أسماء في القرآن طه وبس والمذثر والمزمل وعبد الله
 والرفيع والرحيم ومن أسماء أيضاً التقي وني التوبة وني الملاحم والمتوكل على الله عليه وسلم تسليماً
 ثم قال المصنف رحمه الله تعالى وقد قدناه صلى الله عليه وسلم أرسله الله تعالى (خاتم النبيين) وهذا
 أجمع عليه أهل السنن وثبت بالكاتب والسنة فالكاتب قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
 والسنة فخر روى واني لخاتم النبيين وأدم متجسداً بين الماء والعين في العجيين ان مثلي ومثلي الانبياء
 قبلي كمثل رجل بنى داراً فأكملها وأحسنها وولك فيها موضع لبنة فصار يقال ما أحسنها لولت فلان
 البنة التي تم بها بناء الانبياء روي أيضاً النبي صلى الله عليه وسلم حديث الختم من طرق كثيرة بألفاظ
 مختلفة والإجماع فقد اتفقت الامة على ذلك وعلى تكفير من ادعى النبوة بعده وبه يستدل المحدث
 وأما الصوفي فيقول بذلك ويزعم ان عليه ذوقه ويشير اليه وجده ويوح بأن بعثته صلى الله عليه
 وسلم لجمع لمعان العلو والتفهور على ما هو فوق ذلك باسلطه بكلمة الصكون أعلاه وأدناه وأوله
 وآخره وكله حظ من نبوة كل نبي فكانت نبوته الجامعة تلخص أحوال الانبياء بمنزلة الفطرة
 الانسانية الجامعة تلخص أحوال الحيوان فكانت اساطير نبوته بظهور كل كلمة الاسرار فيبقى
 وراءه أعلى فاجمعت مارفاً لذة النبوة والرسالة فكانت خاتماً لاني بعده اذا لم يبق وراءه أمر، وهذا هو
 حقيقة الختم (تنبيه) * يقال خاتم بفتح التاء وكسر هاء وقد قرئ بها ما وقع معنى الختام والانتها
 والمعنى انه انتهاء النبيين فهو كخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء واذا كان انتهاء النبيين كان
 انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي وروى الاصح يستلزم رفع الانص والكسر بمعنى انه ختمهم
 أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي وبالجملة فيه انتهت النبوة والرسالة (د) انه صلى الله عليه وسلم بعث
 (ناخبا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين) أي ارفع تلك الاحكام ومن يلاها ومينال انتهاء
 أمداً هو أصل النسخ الازالة وانهم والنصارى فرقان معروفان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا
 عيسى عليهما السلام والصابئون قوم زعموا أنهم على دين نوح عليه السلام وقتلهم مهب الشمل على عند
 منتصف النهار وانما خاص هؤلاء مع ان شر بعته صلى الله عليه وسلم نضحت سائر الشرائع المتقدمة لشهره
 ذكرهم (تنبيه) * من أكبر الجاحدين نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اليهود وقد ردفهم انهم
 قوم بهت كلفي الصبح وهم فرقان الاول امتعت من تصديقه لما صنعت شر بعته من نسخ بعض
 أحكام شريعة موسى عليه السلام فمنهم من زعم استغلة النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم
 والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم ان موسى عليه السلام نص على ان شر بعته لا نسخ وان قال
 تمسكوا باسبأ أبا الفرة الثانية العيسوية اتباع أبي عيسى الاصهاني قالوا هو رسول لكن الى العرب
 خاصة وكذا قولهم ان عيسى عليه السلام مبعوث في قومه وبمثل هذا القول قال أيضاً بعض النصارى
 أما من زعم استحالة النسخ لما فيه من البداء فان ضربه ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافياً نذاك
 محال على الله تعالى ولا نسل ان النسخ مستلزم لذلك فانه لو استلزم قصره في أن يمنع ما طلق في وقتنا

خاتماً للنبيين وناخلاً
 قبله من شرائع اليهود
 والنصارى والصابئين

والاطلاق مامنه في وقت آخر ذلك لزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من العمة الى المرض ومن الغنى الى الفقر ومن الحياة الى الموت وعكس ذلك البراء واذا لم يلد شيء من ذلك على البداهة فكذلك لا يدل تصرفهم بالقول عليه ثم ان من المعلوم انه لا يخفى في الحكمة أن بأمر الحكيم من مضايحة استعجال الدعاء في وقت ثم ينال منه في وقت آخر لعل صلاحه بذلك في الحالين ان وعيت قاعدة الصلاح والزم في تصرفات الباري تعالى ذلك والا فانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم يقول وقوع الخوارق على وفق دعوى المتخدى مع الجزع من عارضته لا يتلواما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أولا فان لم يلدو جب ان لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وان دل على وجوب تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وتصدق عيسى عليه السلام وقد بطل بالتمنع فثبت ثم من نص التوراة ان الله عز وجل قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة اني جعل كل دابة مأكلا لك ولزورك وأطلقت ذلك لكم كنبات الغنم ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة كثيرا منها وفي التوراة ان من شرعة آدم عليه السلام جوز نكاح الاخت وقد حرمت ذلك وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرم ذلك وقد كان العمل في السبت قبل شرعة موسى عليه السلام مباهما وقد حرم ذلك ولم يكن الختان واجبا على الولادة وقد أوجبته وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو ما لقنه اهلهم ابن الراوندي ولو كان ذلك النقل حجة لاحتج به اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا في طمس آياته بكل وجه حتى غيروا صفته في التوراة ولو استخبرناه لنقل وحيث لم ينقل دل على انتفائه وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من النصارى فاذا سلوا الله نبي فقد سلوا صدقه وقد أخبرهم بعموم رسالته وانه معبر الى الآخر والآخر مع قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقد صدق بجزئه جميع الانس والجن (وأبده) الله سبحانه (بالمجمرات الظاهرة والباطنة الباهرة) معنى الآية العلامة على صدقه والمجزة هي الآية مع الخدى بها فكل مجزة آية لا العكس ثم المجزة مأخوذة من الجز المقابل للقدرة وحقيقة الانجاز اثباتا للجز فاستعبر لظهوره ثم أسند مجازا الى ما هو سبب الجز ثم جعل اسمه لقبيل مجزة والتاء فيه للنقل من الوصلية الى الاسمية كلفي الحقيقة والامبالغة كلفي العلامة وحقيقة المجزة أمر خارق للعادة مقرون بالخدى موافق للدعوى سالم من المعارض على يد مدعى النبوة قولنا من يتناول الفعل كالفعل الماه من بين أصابعه وعدمه كعظم احراق النار وفيه ما دام الحريقين المجزة بفعل الله تعالى واله مال المصنف كإساقى في ساقه فربا وقد أورد عليهم انها لا تنصرف في الفعل بل كائنها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق الضرورة والهدى الى الفعل ومن اقتصر على الفعل فهو ما لان العدم المضاف عنده فعل أو ترك القدرة وامالانه جعل المجزة كون النازوردا وسلاما على ابراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لكن هذه المجزة كونه بالهيبس المادة وقولنا خارق للعادة يخرج المعتاد اذ دلالة فيه لا تصادف فلا يدل وقولنا مقرون بالخدى أى المجازة والمغالبة لغة والمراد منه ربا الدعوى بالمجزة عند دعوى النبوة وبهذا التقيد تخرج كرامات الاولياء لانه لا يخفى بالكيفية أولا بخدى بها على دعوى النبوة والرسالة وان جاز للولي أن يخدى على ولايته وهو الصحيح وأما خروج الارهاص فانها تكون قبل النبوة فلا تكون مقرونة بالخدى اذ الارهاص أحداث خارق في العادة يدل على بهمة قبل بعثته كآية تأسس لقاعدة نبوته قال السعد والقوم يعدون أمثال هذه أى كشى الصدر والظلال الغمامة وتسليم الحجر مجازات على سبيل التشبيه والتقليب وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يأتيه موافقا في دعوى النبوة بحيث لا يقتضى تكذيبه وقولنا والسلامة من المعارض أى في دعواه بأن يدعى أحد نقض دعواه كالأداء ادعى أحد انه نبي وقارن دعواه خلق ثم ادعى آخر انه نبي وان ذلك المسمى أولا ليس نبي

وأبعد بالمجمرات الظاهرة
والباطنة الباهرة

وقال ندعوا خلقاً وقلنا على يد مدعى النبوة معناه أن يكون الخلق قائماً بالنسبة كقباض يد موسى عليه السلام أو وجوده عند فوجيه لوقوعه عازماً عليه وطالباً إياه كاتقلاب العصا بين يديهما إذا اتخذ الكاذب مجرّة من يعاضده من الأنبياء لنفسه وكذا يخرج ما إذا تقدم الخلق من المدعى ثم يدعى ويقول مجرّتي ما ظهر في الزمن الماضي فانه وإن كان خلقاً لا آتاه لم يكن على يد مدعى النبوة في ذلك الزمن إذا لم يضر أنه لم يدع نبوة وإذا علمت ذلك فاعرف أنه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة مقرونة بالمجزة فهو رسول الله قطعاً ما الصغرى وهو أنه ادعى الرسالة في المعاصرة وغيره بالتواتر لفظاً ومعنى لغيره مما نقلته تلك المعصية كانت مقرونة بالمجزة في المعاصرة وغيره بالتواتر لفظاً ومعنى لغيره مما نقلته الأسناد وبالجملة فمجرّته صلى الله عليه وسلم على قسمين باقية دائماً شاهد هـا من كان وسكون وذلك هو الفرقان العظيم وغير دائم وهو ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من انطوار المقابلة أو الغيوب القولية مما يتعلق ببعض أحوال أو مستقبل وهي لا تخصي عدة بالتحقيق أما القسم الأول الذي هو القرآن وأحد قسمي القسم الثاني الذي هو الغيوب القولية فسند كرهها المصنف فيما بعد وبقي القسم الأول من القسم الثاني وهو الاتصال بالخارقة للعادة فذلك أيضاً لا يصح كثرة وقد فصلت في دلائل النبوة لسكون البهقي وأبي نعيم لكن يسهلها رهاصا ظهر قبل دعوى النبوة وبعضها تصدق بظاهر بعد هاهو يتقسم إلى أمور وثلاثة في ذاته وأمر متعلقة بصفاته وأمر خارجة عنها واحدة إلى أفعاله فالأول كالنور الذي كان يشعل في آتاه إلى أن ولو كولدانه محتوتا مسرورا واضعا لحدى يديه على جنبه والاخرى على سرته وكذلك ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووسطاه عند الوسط ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام ورؤيته في الظلمة كما يرى في الضوء ورؤيته البعد كما يرى القريب وكون جسمه شفافاً فلم يبق له ظل على الأرض ولم يمنع رائي الشمس مع جيلوته والثاني ما يرجع إلى صفاته وذلك ما استجمعه ما هو في الغاية القصوى وبغاية الكمال في ذلك من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماسة والزهد والتواضع لاهل الهيمنة والشفقة على الامة والمصاهرة على مصائب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغه النهاية في العلوم الالهية وتعمد قواعد المصالح الدينية والغبوية وما كان عليه من استجابة الدعوة دعاء ابن عباس بقوله اللهم قمته في الدين وعلمه التأويل فكان بصيرا واماما للمفسرين ودعاه على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كتابي كلابك فافترسه الاسد وعلى سراقه حين لحقه فسلخت فواتم فرسه والثالث ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو (كانت فاني القمر) له فلقين وحمل الانشقاق كان عكة وقيل يعني قال الامام ابو حنيفة رحمه الله تعالى حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عمار الشعبي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلقين أي شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام الخدي فكان مجزة كافي شرح المواقف والحديث متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس فانه العراقي قلت وأخرجه أحمد وأبو داود والطحاوي وأبو عروبة وإسحق وعبد الرزاق والطبراني وابن مردويه من حديث ابن مسعود وابن عباس والبيهقي وأبو نعيم من حديث ابن مسعود وفي رواية عن أنس ان ذلك كان بعد سؤاله المشركين وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود لقد رأيت أحدهما على الجبل الذي بيني وبين مكة وأخرجه البيهقي وعبد بن علي وهذا بقوله وسلم والقمر مذى عن ابن عمر وأحمد والبيهقي عن جابر بن مطعم وقال ابن السكيت أنه متواتر (تسبه) هـ أنس وابن عباس رضي الله عنهما لم يولدوا أما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة وأما غيره فمكن ان يكون شاهد ذلك كذا في المواهب (عربية) أكرم الله موسى عليه السلام بخلق البصر في الأرض وأكرم محمد صلى الله

كانت فاني القمر

عليه وسلم فقل له القمر في السماء فانظر الى فرق ما بين السماء والارض فكيف تفسر الرازي في سورة الكهين (وتسبيح الحمى) قال العراقي أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من حديث أبي خذرو وقال صالح بن أبي الأنضر ليس بالحافظ والمطوط وابتدع رجل من بني سليم بن مسم عن أبي خذرو قال عبادة البيهقي في الدلائل كذا رواه صالح بن أبي الأنضر ولم يكن بالحافظ عن الزهري عن سويد بن زيد السلمي عن أبي ذر والمخوف لما رواه شعيب عن أبي خذرو عن الزهري قال يذو كرا الوليد بن سويد بن زيد بن رجل من بني سليم كبير السن اه قلت وهكذا أخرجه محمد بن يحيى الفهلي في الزهريات قال أخيراً وأبو اليمان أخيراً شعيب عن أبي خذرو عن الزهري قال يذو كرا الوليد بن سويد بن زيد بن رجل من بني سليم كبير السن كان ممن أدرك أبان بن بزة عن أبي خذرو قال هجرت يوماً من الأيام فإذا النبي صلى الله عليه وسلم قد خرج من بيته فسألت عنه الخادم فاجابني انه بيت عائشة فأقبلته وهو جالس وليس عنده أحد من الناس وكأني أرى حيث ذناه في وجهي فسألت عليه فرد علي السلام ثم قال ما جاءك قلت الله ورسوله أعلم فأمرني أن أجلس فجلست الى جنبه لأسأله عن شيء الا ويزكره لي فكشفت غير كثير فجاءه أبو بكر يمشي مسرعاً فسلم فردد عليه السلام ثم قال ما جاء بك قال جلست الى الله ورسوله فأشار بيده ان أجلس فجلس الى يمينه فمقابل النبي صلى الله عليه وسلم ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك وقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وجلس الى جنب أبي بكر ثم جاء عثمان كذلك وجلس الى جنب عمر ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصان سبع أو تسع أو ما قرع يمين ذلك فصحن في يده حتى جمع لهن حنين كحنين النحل في كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ناولهن أبا بكر وما وزني فصحن في كفته ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن ثم ناولهن عمر فصحن في كفته ثم ناولهن عثمان فصحن في كفته ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن اه وقال الحافظ ابن حجر قد اشتهر على اللسان تسبيح الحمى في كفته صلى الله عليه وسلم أخرجه البزار والطبراني في الاوسط والقدراية والطبراني في معجمه في سبعين من في الحلقة ثم دفعهن اليها فسلم سبعين مع أحد منا ثم ساق كلام البيهقي الذي أودناه بهما ثم قال وليس لهذا الحديث الا هذه الطريق الواحدة مع ضعفها لكنه مشهور عند الناس

(فصل) وأما تسبيح الطعام فقد أخرج البخاري من حديث ابن مسعود قال كنا كل مع النبي صلى الله عليه وسلم الطعام ونحن نسبح تسبيح الطعام وفي الشفاء عن جعفر بن محمد عن أبيه مرض النبي صلى الله عليه وسلم فأما يسبح بل يطبق فيه رمان وعنب فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم فسبح وأقرأ الحافظ ابن حجر في الفتح قال قال المسنف الطعام بدل الحمى لكونه ثابتاً في الصحيح بخلاف حديث الحمى كان أحسن ولما أسقطه في المسابقة وأما ذكر تسبيح الطعام وكان المسنف راعي ما هو المشهور وعلى اللسان ***(تنبيه)*** قال صاحب الماوهب اعلم ان التسبيح من قبيل الالفاظ الدالة على معنى التنزيه واللفظ هو حقيقة بمن قام به اللفظ فيكون في غير من قام به بحال أو الطعام والحمى والشجر ونحو ذلك كل منها يشكك باعتبار شلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خوف العادة وفي قوله ونحن نسبح تسبيحه تصرح بكراهة العبادة لسماع هذا التسبيح وفهم ذلك بركته صلى الله عليه وسلم (وانطاق الحمى) كذا في سائر نسخ الكتاب وفيه الدلالة لشجته امام الحرمين وانطق الجماعة والنطق امرار الكلام بالصوت وانطقه بجهله نطقاً والمصنف في كتاب المعارف الالهية يتحقق في النطق غرباً أعرضنا عن ارادته ان يمد من حيث وغاية ما يحتاج هنا معرفة معنى النطق اللفظ والانتان وقد ذكرناهما والجماعة تأييد الاجماع من الجملة بالضم وهي الكلمة في اللسان وعدم الاضمار والمراد هنا الحيوان ومنه الحديث الجماع جبار قال العراقي وأخرج أحمد والبيهقي بإسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة في الخبر الذي شكاه النبي صلى الله عليه وسلم أهله وقد ورد في كلام الضب والظبية والذئب والجره وأحدث رواها البيهقي في الدلائل اه قلت

وتسبيح الحمى وانطاق
الجماع

وألفاظ الكل مختلفة ورواه عاصم في الشفا، وهي قصة أخرى ويطبق بذلك صعود الغنم صلى الله عليه وسلم أخرجه أبو محمد عبد الله بن محمد الفقيه في دلائل النبوة باسناده ضعيف وهو في الشفا وما يطبق باطلاق الجماعة كلام الجارود في تفسير الذي سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعفوا وكان أحسن قوله لا يدين شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبي منصور والقصة مشهورة ورواه أبو نعيم بخبره من حديث معاذ بن جبل وقد أوردته ابن الجوزي في الموضوعات وفي إيجزاته صلى الله عليه وسلم ما هو أعظم من كلام الجارود وغيره (وما تخبر من بين أصابعه) الشرفة (من الماء) الطهور بالمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكررت منه صلى الله عليه وسلم هذه العبارة في حديثه من أن في مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة فيبعد مجموعها العلم القاطع في تخالف من التواتر المعنوي ولم يسمع مثل هذه العبارة عن غير نبينا صلى الله عليه وسلم حيث ينبع من بين عظمه وعصبه ولحمه ودمه قاله القرطبي ونقل ابن عبد البر عن المزني أنه قال هو أبلغ من العبارة من ينبع من بين أعرج حيث ضرب موسى عليه السلام بالعصا فقبرت من الماء لأن خروج الماء من الحجارة معهود وتختلف من بين اللحم والدم اهـ وقد قالت العراقي هذا الحديث فليذكره في تخريجهم ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الأصابع ومن أخرجه فتقول رواه أنس وجابر وابن مسعود وابن عباس وأبو لبابة الأنصاري وأبو رافع وأما حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقي وابن شاهين لفظ الصعيصين رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الأثناء فأمر الناس أن يتوضأوا منه فأتت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس حتى توضأوا من عند آخرهم وفي لفظ البخاري كانوا ثمانين رجلاً وفي لفظه ففعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم قال فقلنا لانس كم كنتم قال كانوا ثمانين رجلاً ولفظ البيهقي قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى القبة فأتى من بعض يومهم بقدر صغير فادخل يده فبرسه القدر فادخل أصابعه الأربعة ولم يستطع أن يدخل إبهامه ثم قال القوم هلموا إلى الشرب قال أنس بصري حتى ينبع الماء من بين أصابعه فملأ القوم وردون القدر حتى رواء منه جفا ولفظ ابن شاهين قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فقال الملبون عاشرت دوابنا والبنات قال هل من فضلة ماء فجاء رجل في شئ بشئ فقالوا لها أوامضة فصب الماء ثم وضع راحته في الماء قال فرأينا نخل يهوى بين أصابعه قال فحسبنا بلنا ودابنا وترؤنا فقال أنس فكيفتم فقالوا أنتم اكتشفنا بأرسل الله فرفع يده فارتفع الماء وأما حديث جابر فأخرجه الشيخان وأحمد والبيهقي وابن شاهين لفظ الصعيصين قال عاشرت الناس يوم الحديبية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه وكوة يتوضأونها وجلس الناس نحوه فقال مالك فقالوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضأ ولا ما نشربه إلا ما بين يديك فوضع يده في الركوة فجعل الماء يغور من بين أصابعه كمثل العيون فشرنا وتوضأنا فلتكم كنتم قالوا كل كلمة ألف كلنا كانا خمس عشرة مائة وفي رواية الوليد بن عبيدة بن الصامت عنه في حديثه وسلم الطويل في ذكر غزوة براء قال في رسول الله صلى الله عليه وسلم جابر بن عبد الله وهو ذكر الحديث بطله وأنه لم يجد الاطرفة في عزلاء شهاباً فأتته النبي صلى الله عليه وسلم ففهم وتكلم بشئ لأدري ما هو وقال نادى بيحنة الركب فأثبت بها فوضعت بين يديه وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم بسط يده في الجفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال بسم الله قال فأت الماء يغور من بين أصابعه ثم فارت الجفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالاستسقاء فاستقوا حتى ووافقت هل يق من أحدها حلبة فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الجفنة وهي ملاءى ولفظ أحمد في مسنده اشترك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه العطش فعدا بعض فصب فيه شاي من الماء ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه يده وقال استقوا فاستقوا الناس فكنتم أرى العيون تنبع من بين أصابعه وفي لفظ من حديثه أيضاً قال موضع رسول الله

وما طهر من بين أصابعه
من الماء

صلى الله عليه وسلم كفه في الماء ثم قال بسم الله ثم قال اسقوا الوضوء قالوا بئرنا الذي ابتلاني يصير
 لقروايت العيون عيون الماء لومئذ يخرج من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فارتفعها حتى قوضوا
 أجعون وفي لفظه من طريق نعيم الغزي عنه قال رجل يداوة فهاشني من ماء ليس في القوم ماء فغسبه
 فصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قدح ثم وضأ فحسن الوضوء ثم أنصرف وترك القدح قالوا فتراهم
 الناس على القدح فقال علي بن إسماعيل كفه في القدح ثم قال اسقوا الوضوء قالوا فتراهم على القدح
 عيون الماء يخرج من بين أصابعه ولفظ البيهقي كلعع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فأصابنا عطش
 فذهبنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوضع يده في ثوب من ماء بين يديه فجعل الماء ينبع من بين
 أصابعه كله العيون قالوا فتراهم الله فشرينا فوسعنا وكلمنا لولي كلماته ألف لكفنا قلت لجاركم
 كنتم قال ألفا وخمسمائة وأما حديث ابن مسعود فأخرجنا لخيرى من طريق طليعة عنه ولفظ بيننا
 نحن رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا من ماء
 فضل ما قالوا يا نبي الله صلى الله عليه وسلم فوضع يده في ثوب من ماء بين أصابعه صلى الله عليه وسلم وأما
 حديث ابن عباس فأخرجه الباقون وأبو نعيم بلفظ دعا النبي صلى الله عليه وسلم بلال لطلب الماء فقال
 لا والله ما وجدت الماء قال فهل من شئ فأنا بئس فسط كفه فيه فأتيت تحت يده عن فكان ابن
 مسعود شرب وغيره وضأ وأما حديث أبي لبيد الانصاري فأخرجه الطبراني وأبو نعيم وأما حديث
 أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبد الله بن أبي رافع عن
 أبيه عن جده * (تنبيه) * ظاهر الأحاديث المتقدمة أن الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلى
 رؤية الرائي وهو في نفس الأمر للبركة الحاصلة فيه فيروى ويكثر وكفه صلى الله عليه وسلم في الإناء فتراهم
 تأبعا من بين أصابعه وظاهر كلام القرطبي أنه ينبع من نفس اللحم الكائن في الأصابع وبه صرح النووي
 في شرح مسلم ويؤيد قول جابر غرايت الماء يخرج وفي رواية ينبع من بين أصابعه وهذا الصريح
 وكلاهما يميزه صلى الله عليه وسلم وأما فعل ذلك ولم يخرج من غير ملامسة ماء ولا وضأ فإنه تأدب مع
 الله تعالى إذ هو المتفرد بابتداع العلويات وإيجادها من غير أصل * (تكميل) ومن هذا القسم مما يذكره
 المصنف خروج الأصنام بعد البلية ولادته وسقوط شرف إرث كسرى وإخلاق الفجاء عليه وانقلاع
 الشجر ماضية إليه وحسين الجذع الذي كان يحتطب إليه لما انتقل إلى النبرعته وتسليم الجرو والشجر عليه
 وظهور البركة في الماء القليل الذي حج فيه بعد ما رتحت البئر في الحديبية وشرب القوم والأبل وكانوا
 ألفا وأربعمائة وأكل اللحم الفقير من أقراس يأكلها إنسان واحد في قصة أبي طليعة وكانوا سبعين
 أو ثمانين رجلا وقصة جابر وكانوا ألفا وأخبار الشاة المشوية له بأنها مسهومة وغير ذلك مما اقتضته
 الكتب المؤلفة في خصوص ذلك كلالا لكل من البيهقي وأبو نعيم وفي معجم الطبراني وفي كل من
 الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك
 وهذا النوع أحد ما عده في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المقود له ثلاثين فصلا والله أعلم * آجال
 التكميل * الوارد من هذه الخوارق وإن كان أحادا لا ينفذ العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخوارق
 على يده متواترا ثلاث فبيد العلم قطعا كحد حاتم وشجاعة علي بن قتل الأمام أبي القاسم السهمي في
 الرض أن بعض هذه الخوارق علامة للنبوة ولا تنهي معجزة بناء على عدم اقتراثها بدعوى النبوة
 ليس بمعتل لها صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انصب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها إلى أن
 نواه الله تعالى فكانت في كل ساعة تساقطها شكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لا تقترن بدعوى
 النبوة حكما وكأنه يقول في كل ساعة ادعى رسول الله وهذا دليل صدق والله أعلم ثم شرع المصنف في
 بيان القسم الأول الذي هو بيان الأمور الثلاثة في ذاته وهي المعجزة العامة العلامة الدالة المختص بها

آية وإنما أخر كثرة ما فيه من المباحث فقال (ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها) أي جارى بها
وعارض وأصل التحدى طلب المباراة في الحياء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في
أي أمر كان (مع كافة العرب) أي جميعهم من أولاد اسمعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يعرب
(القرآن) هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه فقلنا متواترا
وكان الشافعي رضى الله عنه لا يجهز (فأنهم) أي كافة العرب (مع تحديهم بالفصاحة) أي الملكة التي
يقتدو بها على التعبير عن المقصود مع الإبانة والظهور (والبلاغة) أي الملكة التي يقتدو بها على ألف
كلام بليغ والكلام البليغ هو الذي يجمع أوصافا ثلاثة صوابا في موضع لغته وطبقا للمعنى المقصود
به وصفا في نفسه (تهدفوا) أي جعلوا أنفسهم هدفا (لديه) أي أسره (ونهبه) أي غابته (وقته)
والفعل به (ولم يقدروا على معارضته) أي القرآن (يمثله) ولو أقصر سورة منه ويجزهم متواتر أي
ثبت انصرافهم من المعارضة إلى المقارعة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة
والبلاغة بحيث بلغوا في ذلك إلى الغاية التي تمكن في الإنسان مع توفر دواعيهم عن رد دعونه ونهالهم
على ذلك فلم يجدوا لذلك سبيلا وفرغوا إلى بدل مهجهم وتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسي ذريتهم
ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم
ولو عارضوا لنقل قوتهم من قوة الدعوى ونفي الموانع ولم يكن ذلك قطعاً (أذ لم يكن من قدرة
البشر) لجمع بين جزالة القرآن ونظمه أشار بذلك إلى القول المروى عنده في وجه الإعجاز تبعاً لما
أمام الحرمين أن أقرآن مجز لا يجمع الجزالة فيه مع الاستلزام في النظم الخالف لأساليب كلام
العرب والجزالة عبارة عن دلالة القلتا على معناه بشرط قلته حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن
ترتيب الأقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتقاربات الأدلة على الله في
والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الأساليب فالجزالة تقابلها الركاكة فليس في
نظمه لفطرا كذلك وغرابة أسلوبه هوابه بخلاف المهدود من أساليب كلام العرب أذ لم يعهد في كلامهم
كون المقاطع على مثل و يعلمون و يطعون والمطالع على مثل يا أيها الناس يا أيها الرسل الحاققة بالحق
ثم يتسألون وهذا القول أوتناه القاضي أبو بكر الباقلاني فلم يشترطوا فيه البلاغة وقبل إعجازه
بسلامته من الاختلاف والتناقض وقبل باشماله على دقائق الحكم والمصالح والجمهور على أن الإعجاز
فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر وإنما هي من مقدور
خالق القوى والقدر كيتعد النفوس الإنسانية الكاملة من نفوسها أما قصاص العرب فخصب سليقتهم
وما فطر وأعلى عليه وأما غيرهم فخصب معرفتهم بالبلاغة وإحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (هذا
مع ما فيه من أخبار الأولين) وروى بالمشركين في شعار آية كونه عز وجل فكلا أخذنا بدينه ففهم
من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفناه الأرض ومنهم من أغرقنا فأنظر
ما ضمن شطر هذه الآيات مع لطيف نظمها من الإنابة عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء
عن الهالكين ولادافع ولأمانع وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل من روي وقيل إعجاز
بالنظم فقط وهو قول بعض المتأخرين وقيل بالصرف عن معارضته وهو اختبار الشريف المرتضى من
الشعبة وقرره الخليل فقال كانت العرب تشدو على النطق بآله قبل مبعثه عليه السلام فلما جاءت سلوا
هذه القدرة وقال قوم إعجازه موافقة لقضايا العقول وقال بعض المحدثين إعجازه أنه قديم غير مخلوق
والقاضي هو أنه عليه السلام لما تحداهم بأن يأتوا بمثلهم ثم تنزل إلى عشر سور ثم إلى سورة والسورة
مثلة على الأمرين أعنى الجزالة والأسلوب وإنما يتحقق الاتيان بمثل عند الاتيان بمثل على الوصفين

ومن آياته الظاهرة التي
تحدى بها مع كفاة
العرب القرآن العظيم
فأنهم مع تحديهم بالفصاحة
والبلاغة تهدفوا إليه
ونهبه وقتله وأخروجه كما
أعجز الله عز وجل عنهم
ولم يقدروا على معارضته
بمثل القرآن إذ لم يكن في
قدرة البشر الجمع بين
جزالة القرآن ونظمه هذا
مع ما فيه من أخبار الأولين

معان الشاعر المطلق اذا سرد قصيدة بلغة ودعى الى المعارضة بمتلها فهو عرض بمتلها أو نمرس بل المتع
أقصى الفصاحة لم يكن الا في ذلك معارضتها ولو اتى الشاعر بمتل وزن شعره عر باعن بلاغته وجزا لانه
لم يكن معارضا قال الامام هذا ما لرضاء القاضي واستقر عليه نظره وقال في تناضيف كلامه ولو جعلت
النظم بفرد مع افادة المعاني مجزا لم يكن بعبدا قال الامام وهذا غير سديد فانه لا يسلم أن يتقدم كلام
كذلك وفي هذا التقدير ابطال لقول من زعم ان أحدهما كاف في الاعتزاز وأما من صلو ان ان
اعتازه بالعرف وانه كان مقدورا قبل البعث فقبل انه لو كان كذلك لوجد مثله قبل البعث ولو كان
تظهر وأما من قال اعتازه بكونه قد عيا فهو قول بتقديم الحروف وهو باطل وأما من قال بان اعتازه انه
عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لانه لا يتبع أن يعبر عن الكلام القديم بلغة غير مجز ثم نبه
المصنف على أن من وجوه الاعتزاز انبعاثه عن أخبار الأوابين وتناسيل أحوالهم (مع كونه) صلى الله
عليه وسلم (أما غير محاسن للكتب) بالنظر ولم يعان قلما وانما تشابين ظهور العرب قبل عهدته تحيات
يتوقع في منها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله وما كنت تتلو
من قبلهم من كتاب ولا تحفظه بمنكر اذا لارباب المابطون ثم شرع المصنف في ذكر القسم الثاني من القسم
الثاني وهو القبول القولية فقال (والانباء) أي ومع ما شغل عليه القرآن من الانباء (عن الغيب)
(أمور) كثيرة (تحقق صدقه فيها) وهو على قسمين في المصنف فقصته موسى عليه السلام وقصة
فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الانبياء على تناسيلها من غير جماع من أحدا ولا
تلق من بشر كما تقدم كانه عليه قولة تعالى ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك (في الاستقبال) وهو من
الكتاب ومن السنة في الكتاب (كقوله تعالى) قل لنزجمت الانس والجن على أن يأثروا بمتل هذا
القرآن لا يؤثروا بمتله وقوله تعالى فان لم تعلموا ولن تفعلوا وقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام
شاهدا لله آمنين) على أنتم من الاعداء (محققين رؤسكم ومقصرين) بعد تمام انسل وكل لك وقع
في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما وقع بعده (كقوله تعالى ألم غلبت الروم) وهم بنو الاصفري (في
أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيظفون) على اختلاف القراءة وقوله تعالى وعدك الله مغنايم كثيرة
تأخذونها وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منهم وعلموا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبهم وقوله تعالى ستدعون الى قوم أولى بأس شديد قبل الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر
لقتال بني حنيفة وقيل المراد دعاه عر الى قتال فارس وأما من السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي
الله عنه قتال بعدي ائنا كسين والقاسطين المارقين ولعالم رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وكقوله
صلى الله عليه وسلم زويت في الارض فرأيت مشارفها ومغاربها وسيفك ملك أمي ما زويت منها وقوله
عليه السلام لخلافة بعدي ثلاثون سنة وكأجباره هلا كسرى وقصير زوال ملكهما وانفاق
كنوزهما في سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد في صحاح الاحاديث ثم لما فرغ المصنف من ذكر معجزاته
صلى الله عليه وسلم شرع في بيان وجه دلائل المعجزات على الصدق فقال (وجه دلائل المعجزة على
صدق الرسل) عليهم الصلاة والسلام (ان كل ما يحجز عنه البشر) عن اثبات مثله (لم يكن الا بعلة الله
تعالى) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل التراكيدون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي أن أضع يدي
على رأسه وأنت لا تقدرين على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه فكيف المواقف فلنا قد جرى
المصنف تبعا لشئنا على ان كفه عن ذلك فعل الله سبحانه لاعلم فعل منه سبحانه كان يقال هو
عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا قد تقرر أن المعجزة ليست الا بفعله تعالى (مهما كان
مترونا بتعدي النبي) أي مهما جعلها الرسول دلائل واضحة على صدقه فيما ياتل عن الله تعالى فأوجه
الله تعالى موافق قوله (نزل) ذلك الاعتقاد على وفق ما قال (متزلة قوله صدقت) وهو مرجع التصديق

مع كونه أما غير محاسن
للكتب والانباء عن الغيب
في أمور تحقق صدقه فيها
في الاستقبال كقوله تعالى
لتدخلن المسجد الحرام
ان شاء الله آمنين محققين
رؤسكم ومقصرين وكقوله
تعالى ألم غلبت الروم في
أدنى الارض وهم من بعد
عليهم سيظفون في بضع
سنين ووجه دلائل المعجزة
على صدق الرسل أن كل
ما يحجز عنه البشر لم يكن الا
بعلة الله تعالى فانه كان
مقرونا بتعدي النبي صلى
الله عليه وسلم بنزل متزلة
قوله صدقت

قال ابن التماسي في شرح الامم اختلف الاصوليون في وجه دلالة المجيزة فمنهم من قال انها تتبرهن صدقة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المجيزة على وفق دعواه فكانه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تبادل على انشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولى أو بلغ رسالتى والا نشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم قرروا الدلالة من وجهين أحدهما انها تبادل عضلا قالوا لان خلق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه والجزء من معارضته وتخصيصه يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والقدر على ارادته تعالى بالضرورة والى هذا ميل الاستاذ الثانى أن دلالته عادية كدلالة قرائن الاحوال قالوا ونخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم بخلاف الخلق ووجوب الوجوب بالضرورة واليه ميل الامام اه وقرره شارح الحاشية بوجه آخر فقالوا اختلفوا في وجه دلالة المجيزة فمنهم من زعم انها موضوعة وهو ظاهر ما فى الارشاد لامام الحرمين وان كان آخر الامر النجاشى الى انها عادية غير بيضة كلقوع فى ذلك فى البرهان وحاصل دعوى انها موضوعة أن المجيزة ترجع الى القول والقول دلالة موضوعة ومنهم من زعم انها خلقية وهو قول الاستاذ وصاحبه ان الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتصديق مع الجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله انه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعنى على ارادته لذلك قطعنا والصحيح وهو قول الحقين انها غير بيضة فان تصديق الله اياه بالمجيزة يحصل عادة منها ثم أورد المصنف مثلا مشهورا فى كتب القوم ضربه لسان الرسول ومرسله سبحانه فى تصديقه اياه بايجاد الخارق على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد المجيزة على وفق دعوى النبوة (مثل القائم بين يدى الملك) أى كصديق القائم بين يدى ملك من ملوك الدنيا (المدعى على رغبته انه رسول) ذلك (الملك) اليهم وهو مقبل اليهم بحضرة الملك (فانه) أى ذلك المدعى الرسالة من الملك (مما قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا) فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء (تقسم على سرى ريك ثلاثا وانعد) أى اضل ذلك (على خلاف) عادة تلك القيام والقعود (ف فعل الملك ذلك) كما اشار به (حصل) قطعنا (للمعاضرين) من الرعية (علم ضرورى) فلعلى (بان) الملك قد صدقه وانه (نازل منزلة قوله صدقت) وقد اختلف الاصحاب فى تصور هذا المثل فى غاية المرام لابن البيضاى ماتمه كما اذا قام رجل من مجلس ملك بحضور وجاعة وادى اليه رسول ذلك الملك فطالبوه بالجنة فقال له ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له وبمساعدة العلم الشرورى بصدقه من غير ارتباب وفى الجمع لامام الحرمين وبوجه دلالة على صدق النبي انها تتبرهن صدقة التصديق بالقول وتقلبه من الشاهد أن تصدى ملك للناس يأذن لهم بالولوج عليه فاذا احتفوا به وتذكر منهم مجلسه قام رجل من أهل الجمع وقال فى رسول الملك اليكم وقد ادعت الرسالة بى اى منى ومسمع وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد اذا استدعت منه ذلك أيها الملك صدقتى وتم واقعد فاذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقه له بمنزلة قوله صدقتى فى شرح الحاشية فان تصديق الله اياه بالمجيزة يحصل عادة منها كما يعلم من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل اذا قام فى مجلس ملك بحضور جلاء وادى اليه رسول ذلك الملك بالجنة وقال بهنى أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له وبمساعدة العلم بذلك للمعاضرين بالجنة وذلك ظاهر وكذا الامر فى المجيزة فان الرسول يدعى الرسالة للمكفنين ويقول معنى آية صدق أن فعل الله كذا والله شاهد فعله ويسمع قوله والعلم بذلك لا بد منه ثم يعلم الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعنا صدقه بمرافعة الله ما اجبت فعل ما ادعاه وفى الاعتماد للنسبى فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدق فى دعوى أن الله تعالى أرسلنى أى يعلم كذا ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقه له فى دعواه الرسالة فيكون ذلك

وذلك مثل القائم بين يدى الملك المدعى على رغبته أنه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فاقسم على سرى ريك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل للملك ذلك حصل للمعاضرين علم ضرورى بأن ذلك نازل منزلة قوله صدقت

كقوله لعقيب دعواه صدقت اذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب وتظهير ان الملك العظيم اذ اذن للناس بالولوج عليه ثم ساق العبارة كسباق الجمع سواء ثم قال بدقوله صدقت والناقض للعادة يكون فعلا غير معتاد يكون تعبيراً عن الفعل المعتاد فتعجز كذا عليه السلام عن الكلام اذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضاً واقصر ابن الهمام في المسألة على قوة ان كنت صادقا فيما قلت عنك فقم على سرولك على خلاف عادتك الخ لان المقصد من الغل بتصديقه حاصل بالاتصاف عليه وقول المصنف كغيره من تقدم ذكره فقم على سرولك ثلاثا واقصد الخ تزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرور واجلس مكانا لا تتداه تصوراً لخالفه العادة (تنبه) * وللمعدة على ما فروه أسئلة * الاول قالوا مدى الرسالة مشارك لنا في النوع والصورة واختصاصه بالساحة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه فاننا لم نجعل في الصدق والكذب واعتماد كفي صدقه على مجرد وقوع الخارق على وقوع دعواه كسبيل مع اننا شاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليها بالخواص والسحر والتعزيم والطسمات واستسقاء الرومانيات وخدمته الكواكب فهم يميز ما فيه من ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة الخاطئة عليها * الثاني سلمنا انه فعل الله تعالى لكن لم قلناه انما خلقه لتصديقه فظاهره ليس كذلك اما على اصول الاشعري فلانهم لا يقولون ان افعال الله تعالى متوقفة على الاغراض ولا يقصده شئ عندهم واما على اصول المعتزلة فنقول لما قلناه لا غرض لله تعالى في خلق ذلك الا للتصديق وذلك لا يعرف بشرطه العلم بالعدم لا عدم العلم * الثالث قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واذا كان كذلك فما المانع من ان يخلق ذلك على يد الكاذب لا ضلال * الرابع انكم احييتم باخوار قوم يعلم ان الذي اتهمه هذا المدعي خارق وعلمه معتاد فطرق آخر او يكون عادة متطابقة او يكون ابتداء عادة فتعجز وجئت لا يدل * الخامس ادعيت الدلالة على صدقه ثم قررت ذلك بان المعجزة تستلزم منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم قصصه بها يدل على ارادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم يدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان ما لكم الي دعوى فادعوا انه صادق بالضرورة وجئت لا يتيم مرادكم * السادس انكم ادعيت الضرورة ثم قسمتم الغائب على الشاهد بالمثل المذكور وما يدل بالضرورة كسبب بعض قياسه * السابع ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ذهبتموه فان العلم فيما استند اليه فضا لا يحسن شاهدة فاننا شاهد الملك في الصورة المذكورة وشاهد قيمته وتعمده بخلاف مستلزمكم فان الفاعل غائب عنا وذلك ينافي قرائن الاحوال والحوادث فنقول انكم في السؤال الاول قلتم ان الخوارق يتوصل اليها بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأشكاله ثم من سنة الله تعالى في دفع هذا الاحتمال انه لم يرسل رسولا بآية الا من جنس ما هو الغالب على اهل عصره ليكون يعجزهم عن مثله حجة عليهم ألا ترى انه لما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتضليل جعل الله تعالى الجنة التي تتلطف ما صنعوا واعترف اهل الصناعة وهم آلفوا ان ذلك لا يتوصل اليه بالسحر فآمنوا بالله تعالى وشروا له سجدوا وعجز اهل الصناعة واعتبرتهم بذلك أدل دليل على حجة الآية وصدق الآية ثم اكد ذلك لما غلب في زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته احياء الموتى وبراء الاكسمة والابصر مع اعتراف اهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير يعجزهم عن ذلك واعتبرتهم لدليل على اختصاصه بذلك ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه السلام القبول بالطبائع وتأييد الكواكب كان من آياته قلنا بانار كوفي ورواها على ابراهيم ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم في زمان قوم صناعتهم النضاعة والنظم والنثر حتى كان أحدهم اذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال لا يأتي أحد يجلها كانت معجزته من ذلك الجنس فيجوز البلغاء والقصاة وهم العدد الكثيرين

المعارضة وذلك أدل دليل قاطع على أنه بعض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات قولهم في السؤال الثاني لم قلتم ان الله تعالى انخلق ذلك للتصديق قلنا لما قررناه من الوجهين العقلي والعادي قولهم في السؤال الثالث من مذهبي ان الله تعالى فضل من يشاء قلنا نعم قولهم فجوزوا لخلق المجزأة على يد الكاذب قلنا من يرى المجزأة تدل عقلا على جواز ذلك لما فيه من قلب العاقل شبهة والعلم جهلا والله فضل من يشاء ولكن لا دليل لما فيه من قلب الانحاس وقولها محال ومن زعم ان ذلك لا ينافي مع جواز ذلك ولو كان علم عدم وقوعه باسمرار العادات كما علم ان الجبل في وقتنا لم يتقلد هالكا وزاوان كان ذلك جائزا في قدرة الله تعالى وكذلك نجزم بأن كل انسان نشاهده من أبو من وان جاز في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقا من غير أبو من كما قدم عيسى عليهما السلام ونحو ذلك لا يمنعنا من الجزم ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور قولهم في السؤال الرابع بم علمت ان ما في به خارق واهله معتاد في قطر أو إعادة متطاولة أو ابتداء عاده قلنا قول عاقل يعلم ان احياه الموتى وقلب الصاغيانا واخرج ناقة من حفرة صماء ليس معتاد وقولهم اهله ابتداء عاده قلنا القصد في نفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك انه دام أول يوم ثم هو لا يجب عليهم أن يصعدوا بالآليات التي أنت بها الانبياء وقد مضى يوم بعد من قولهم في السؤال الخامس اذ قيلت الضرورة آخرا فلا يصحها أو لا قلنا كل دليل لا بد أن ينتهي الى الضرورة ولا يمكن دعواؤها ولا تمنع انما قلنا ان التخصيص يدل على ارادة تصديقه بالضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظرا قولهم في السؤال السادس انكم اذ قيلت الضرورة في وجه الدلالة وقسم الغائب على الشاهد قلنا لم نفس وانما خبرنا متلا قولهم في السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب انما شاهدنا الفاعل وأفعاله قلنا نفرض ذلك في ملك من وراء ستر وتصدر اقتضاء مدعى الرسالة عنه افعال نعلم انها لا تصدر الا منه وبسوى حيثئذ المثال والله أعلم واذا قد علمت ما تقدم فاعلم انه اذا ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبت نبوة سائر الانبياء لثبوت كلما أخبر به صلى الله عليه وسلم لانه صادف في مقاتله ونبؤتهم من جلته وما أخبر به هو المراد بالجمعيات في كتب أصول الدين ولما أعجب المصنف وقال

(الركن الرابع في الجمعيات)

أما ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيها أخبر عنه) من أمور الغيب جلا وتفصيلا فان كان بما يعلم تفصيله وجب اعتقاده وان كان لم يعلم تفصيله وجب أن يؤمن به جلا ونكلا تأويله الى الحقيقة ورسوله ومن اختص الله بالاطلاع على ذلك قال ابن أبي شريف وأما الإمامة وما يتعلق بها فانه ليس من العقائد الاصلية بل من المعتقدات لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الأمة جمعوا وانما انظم في ذلك العقائد تأسيلا بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل جمعة الإمامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقادات الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعين الفضل ونحو ذلك هكذا انظمت في ذلك العقائد (و) هذا الركن ايضا (مداره) أيضا على عشرة أصول

(الاصل الاول في المحشر والشرع) هو اذ انما خلق بعد موتهم وسوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة أو النار (وقد ورد بهما الشرع) بشير الى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس انكم محشورون الى الله الحديث ومن حديث سهل بن جعفر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشر وت يوم القيامة حفرة الحديث ومن حديث أبي هريرة يحشر الناس على ثلاثة طرائق والذين ما حيه من حديث مجيبة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم افتتا الى بيت المقدس قال أرض المحشر والشرع الحديث واستناده جيد (وهو حق) ثابت بالكتاب والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين (وتصديقه) به (واجب) ولا خلاف بين الشرائع في الأصول الاعتقادية احتمالا للاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في

(الركن الرابع في الجمعيات)
السمعية
التي عليه وسلم فيها أخبر عنه
مداره على عشرة أصول
(الاصل الاول في المحشر والشرع)
والشرع وقد ورد بهما
الشرع وهو حق والتصديق
بهما واجب

شربتنا في أصول العقائد فهو كذلك في كل حلة (لأنه في العقل ممكن) أشار به إلى دليل الجواز والامكان
 أما الجواز فانه ضروري عند الاعتقاد جميعا وأما الامكان فانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعا
 ولا لغيره إذا لاصل عدم الغير ومن ادعاه فليبه به وكل ما كان كذلك فهو جائز يمكن وأيضاً للمعدم الممكن
 قابل لوجود ضرورة فالوجود الأول حاصل في الابتداء ان أفاده من زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو
 شأن سائر القوابل من تمحصل ملكة قبول الانصاف لأجل حصول المنفعة بالفعول فتد صارت قابلية
 للوجود ثانياً أقرب وأعادته على الماعل أهون ويمكن أن يكون إلى هذه الإشارة بقوله تعالى وهو الذي
 يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وإن لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لا ينقص عما
 هو عليه من قابلية الوجود بل كانت في جميع الأوقات وذلك هو المطلوب (و) اختلف أهل السنة والجماعة
 في (معناه) فقل هو (الاعادة بعد الانقضاء) أي الإيجاد بعد العدم وقيل هو الجمع بعد تفرق الأجزاء
 وعلى الأول افتقار أكثرهم والعقلاء والخدائن من غيرهم (وذلك) سواء كان القول الأول والثاني
 (مقدوراً لله تعالى كابتداء الانشاء) أي ان المعاد مثل المبدأ بل هو عينه لان الكلام في إعادة المعدم
 ويستحيل كون الشيء ممكناً في وقت متمتعاً في وقت للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيها بل ذات توقفها على
 الحزمين حيث قال يجوز فقد لانت تقدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى فتزول أعراضها الموهودة ثم تعاد
 هيتهلوم بدل فاطع سمعي على تعيين أحد هملولا يعد أن تصير أجسام العباد على صفة آخر العتبات ثم يعاد
 تركبها على ما عهد ولا يستحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد والله أعلم قال ابن الهمام في المسألة مع شرحه
 والحق ان الجواهر التي هي ذاتها لف البدن تتعدم كلها أيضاً منها منصوصاً عليه في الحديث الصحيح
 وعربى الذب فبما رواه البخاري ومسلم وأحمد وابن حبان والمسئلة عند المحققين ظنية ومن صرح بذلك
 المصنف نفسه أي الغزالي في الاقتصاد حدث قال فان قيل فما تقول ان تعدم الجواهر والأعراض ثم تعاد ان
 جميعاً وأتعدم الأعراض دون الجواهر وأما تعاد الأعراض قلنا كذلك يمكن ولكن ليس في الشرع دليل
 فاطع على تعيين أحدهم الممكن يعني الالادة الواردة ظنية اه ثم قال ابن الهمام والحق في المسئلة
 بحسب ما قامت عليه الالادة وقوع الكيفيتين إعادة ما تعدم بعينه وتألّفها تفرق من الأجزاء الالوجه
 فانه انما يكون كذا بعينه أو كذا الحكم بأصالة بخلافه لان خلافه ممكن لشمول القدرة الالهية لكل
 الممكن وكل منها أمر ممكن اما المكان تأليفها تفرق فظاهر كبره وأما امكان إعادة ما تعدم فلان إعادة
 أحداث كالإبداع الأول وغايته طرأان العلوم على المبدع أو لا تقير كانه لم يحدث وقد تعلقت القدرة
 بإيعاده من عدمه الطارئ ومعنى إعادة الوجود ثانياً هو الوجود الأول بل هو يفدها بعينه لانشاءه
 لان وجود بعينه أولاً انما كان على وفق تعلق العلم بوجوده الفرض ان الموجودات بعد طرأان العلم
 عليها ثابتة في العلم متعلقة في الازل بإيجادها وقت وجودها اه والميل على جواز إعادة ما أشار إليه
 أقصوى الكتاب وغوى الخطاب من نسبة الاعادة بالنبأ الأولى انما يلزم على الشيء جزئياً على مثله (قال
 الله تعالى) وضرب لنا مثلا وننس خلقه (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)
 وهو بكل خلق عليم (فاستدل بالابتداء على الاعادة) اعلم أن الاعادة لا تستدعي الأمرين أحدهما
 امكان العاد في نفسه وامكان الممكن لنفسها أولاً من نفسه ولا يلزم التسليل
 والثاني عموم العلم والقدرة والارادة وقد ثبتت عمومها لله تعالى وقد ثبت الله تعالى على هذه الدلالة بالآية
 المذكورة فهي مع إيجازها قد دللت على صحة الاعادة وعلى الجواب عن شبه المنكر من اواجه الدلالة
 بقوله ونس خلقه وقوله قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وأما شبه الخصوم فانه استبعادهم ما أحياه بعد
 اختلاطها وذاك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أيضاً انما إذا صارت تراباً فتد تفسر طبعها عن
 طبع الحياة إلى الضفة قطع هذا الاستبعاد بقوله الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ومن شبههم قول

لأنه في العقل ممكن ومعناه
 الاعادة بعد الانقضاء وذلك
 مقدور لله تعالى كابتداء
 الانشاء قال الله تعالى قال
 من يحيي العظام وهي رميم
 قل يحييها الذي أنشأها
 أول مرة فاستدل بالابتداء
 على الاعادة

الفلاسفة ان العباد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله اوانيس الذي خلق السموات والارض يتداول على أن يخلق مثاهم بل وهو الخلاق العظيم (وقال عز وجل ما خلقكم ولا بمشكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان) أي ابتداء من عدم لم يسبقه وجود (فهو يمكن كابتداء الاول) وايس تمتعاً لهاته ولائتي من لوازم ذاته والاول يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني واذا لم يمتنع ذلك ولا شبهة في انتفاعه وجوبه فيكون مكافؤاً للمطالب وقد تقدم وقد شهد في المصالح والخسر والنشر والابتعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل بل في نحو ستمائة موضع (تنبيه) قال شارح الحجابية اعلم أن المراد بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية التي هي حاصلة وباقية من أول العمر إلى آخره لا الاجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فينبغي فهم البدن زيادة أو نقيص من المرض فيزيل البدن نقصاناً إلى تلك الاجزاء الاصلية الاشارة بقوله عليه السلام كل ابن آدم بغني الاعراب ما لا يحل له من خلق ومنه يركب وهذا يندفع ما قيل لو أكل انسان انساناً فاما أن يعاد معاً أولاً والكل ما ملأ الله الارض منكم من أن يضيع بني آدم يعادون فيقال العباد من الأصل والما كقول هو أجزاءه الاصلية وأما ما زاد على ذلك هو أصل في غيره فيعاد اليه فعوده إذ كل محفوظ عليه أسهل فخرجه ورد اليه الذي يخرج الجسد في السموات والارض ويعمل ما يفتقره وما يعطون لا يقال الاجزاء الاصلية لا يفي مقدارها بمقدار ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان العلوم قطعاً بالاجزاء هاته لا بد أن تكون الاعادة على الهيئة التي فارق عليها الانسان الدنيا لا تقول الاجزاء هي العادة لكن القادر المختار كانه بقدرته مد مقدار الانسان بزيادة تلك الاجزاء الغذائية فهو تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء أكثر من اقترعها حتى يحصل الهيئة فان قيل الشيء مع الشيء شيء غيره مع شيء آخر وعلى ما ذكر لا يكون البدن العاد هو بعينه الكائن يوم التراقيل بل هو مثله لانه مع ان الاجزاء على عادة العين قلناه هو مثله من حيث المقدار بعينه باعتبار تلك الاجزاء الاصلية وهو المراد بالهيئة اذ لو لم يرد بعينه ذلك لم يكن المذهب والمنعم هو عين الانسان المارق بل مثله لما ثبت ان الكافر يكون مغمره في النار كبل محدودان المؤمن يدخل في الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو صحيح وبهذا التضييق مع ما يوجد من اخلاق بعض أهل السنة كحكمة الاسلام والعز بن عبد السلام من ان المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه وان المراد بذلك البدن عينه هو البدن المركب من تلك الاجزاء الاصلية مع الاجزاء الزائدة عليه الاختراعية فلا تعارض اه قلت هذه المسئلة اختلف فيها بين أهل السنة قيل ان الخسر جسماني فقط وهذا بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كنه الورد في الوردة فالعادل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم وعليه أكثر المتكلمين ودليلهم قوله تعالى فادخلني في عبادي والتجرد بناه وعند مسلم من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه أرواح الشهداء في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل وقيل روحاني جسماني بناء على القول بأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حلة في الجسم بل يتعلق به يتعلق بتدبير والنصرف لا تفتي ببناءه البدن ترجع إلى البدن لتعلقه به وإلى هذا القول مال أبو منصور الماتريدي ووجه الاسلام والراغب وأبو زيد البصري والحلي وكثير من الصوفية والشبهة ولهم أيضاً طواهر عسكوا بها والمسئلة طنية لا قطع فيها وقال شارح المقاصد قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الارواح حتى سبق إلى كثير من الإوهام ووقع في أسنة العوام انه يكره حشر الاجساد فتراعب عليه كيف وقد مر به في مواضع من الاجله وغيره وذهب إلى أن انكاره كفر ثم قال عقيد ذلك في شرح المقاصد

وقال عز وجل ما خلقكم ولا بمشكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو يمكن كابتداء الاول

انهم بما جعل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان ، حتى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء
 المتفرقة ذلك البدن بدنا فبعد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضربنا كونه غير البدن
 الاوّل بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعلوم بعينه اه وقد أنكر ابن أبي شربة أن يكون الغزالي
 قائل بان المعاد مثل الاوّل وأورد نصا من الاقتصاد له ما يدل على أنه يقول بان المعاد عين الاوّل ورد فيه
 على الفلاسفة قولهم بقاء النفس التي هي غير متغيرة فليست أمثل في ذلك لتغير معتقده عن معتقد الفلاسفة
 (فصل) * وأما المحدث فخالفه لا يخرج من أحد القولين في الاعداء اذ الأدلة السبعة متعارضة وهو
 لا يخرج عن أدلة السبع خصوصا في هذه المسئلة وأما المصوف فيقول لاشك ان صور المكملات بالنسبة الى
 الانسان خير أو وسيلة اليه ونيل ذلك لانه وكال وشر أو وسيلة اليه ونيل ذلك الم وكل منها غير متناه اذ
 مرجع ذلك الى صور المكملات وهي غير متناهية ثم ان الله عز وجل خلق الانسان على هيئته بحيث
 يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها فوله تعالى ثم ليحصل اليه وتلك الكمالات التي تقتضيها فوله
 غير متناهية اذ هي واسعة الى صور المكملات وصور المكملات التي لا تنتهى لا يمكن حصولها دفعة يقتضي
 حصول ما لا ينتهى في الوجود دفعة ولا في زمان متناه والازمان حصول ما لا ينتهى فيما ينتهى وكل ذلك
 محال ونيل تلك الكمالات لا بد أن يحصل لهذا النوع الانساني قطعاً عاجلاً باستعداده ولا بد له من
 فاما أن يكون محالاً لان ذلك الحصول متعذر وهذا باطل والانتقال الممكن محالاً وتعذر قطع ما يمكن ذلك
 واما لعدم تمكن الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضاً محال لما تقرر من انه تعالى على كل شيء قدير وان
 مقدوره ان لا ينتهى واما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك وذلك أيضاً باطل لان القبول التام
 داخل تحت التدورات الكمالية لان ما يتوقف على الكمال كمال وهو موقوف على مجرد القبول وذلك
 حاصل للانسان بمجده من نفوسنا ثم من المعلوم قطعاً ان هذا التركيب البدني الكائن في يوم الدنيا
 لا يمكن أن يتحصل معه تلك الكمالات لامن جهة انقضاء المدة ولا من جهة المزاج المضاد فافتشت
 الحكمة الالهية وأعطت الشواهد الوجدانية وسققت القواعد السبعة أن لا يكون ذلك الا مع
 تركيب آخر أي مناسب لتفصيل تلك الكمالات الابدية في زمان ليس مع تلك المكملات وذلك هو عود
 الابدان على الصورة الاكسية الاولى في الازمان المسماة بالدار الآخرة أخرى به ثم جعلت الدنيا
 مبرة لاحد الاستعدادين اما لاستعداد نيل الخبرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بمبادئه واما لاستعداد
 نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بمبادئه وانما كان كل من العلم والجهل بعلى ذلك لان نور
 المعرفة اذا حصل أفاد تنوير جهلة الانسان وعلمة الجهل اذا حصلت أفادت ظلمة جهل الانسان والنور
 مناسب لنور الجنة وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما أن تكون تلك الاعداء وحصول
 ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد اعدام أو بعد تفرق فالحال يمكن ولا بعد
 أن يكون الواقع مشتملاً على كل من ذلك وبيان ذلك يطول والله الهادي (الاصل الثاني سؤال) * أنكر
 (ونكتب) * وهما كما تقدم شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان شعورهما الى اقدامهما كلامهما
 كالرعد القاصف وأعينهما كالقرب الخياط بأيديهما مقام من حديد قال الامام أبو منصور البغدادي
 انما سمى الملك منكراً لان الكافر ينكره اذا وآه وسعى الاخر تكديراً لانه هو الذي ينكر على الكافر
 فله وقد أنكرهما الكسبي من المعرفة وهو مردود عليه كيف (وقد ورد به) أي بالسؤال وفي بعض
 النسخهما أي بالانكار والتكبير (الانخبار) الصيغة (فيجب التصديق به) وهل هذا السؤال عام لكل
 مؤمن وغيره أو يخص بمن يتلب عليه منكر من عمله أو تنكير من قلبه والاوّل عليه جمهور العلماء الاثنى
 قول بعض علماء المغرب وعليه يعتمد سبدي أو الحسن الحرائي أما الانخبار فأخرج الترمذي وصححه
 وابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه اذ انكر الميت وقال أحذركم أماء ملكان أسودان أزرقان

(الاصل الثاني) * سؤال
 منكرو تنكير وقد وردت به
 الانخبار فيجب التصديق به

يقال لاحدهما المنكر والآخر التكبير الحديث وفي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه أن العبد إذا وضع في قبره وقولن عنه أحياه وأنه ليسمع قرع نعالهم أنه ملكان فيقعدانه الحديث وفي رواية البيهقي أنه منكر وتكبير وغيرهما من الأخبار التي جئت أخرجها أصحاب السنن والمسند ما بين معمولة مختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (لأنه يمكن) أي هو من يجوز أن يقول والله تعالى مقتدر على إحياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما جوزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله وذهب الجهمية والخوارج إلى هذا القول لأنهم لا يكونون إلا في القيامة وهؤلاء منكر ونعذاب القبر وسؤال منكر وتكبير وإلى هذا القول ذهب ضراب بن عمرو وبشر المريسي والكهفي وعامة المعتزلة والخيارية وقال ضراب المنكر هو العمل السيئ وتكبير هو التكبير من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا إن ذلك يقتضي إعادة الحياة إلى البدن ليقوم الخطاب ورد الجواب وأدرك الله ذلك مستند بالمشاهدة وقد شرع المصنف في الرد عليهم بقوله (إذ ليس يستدعي ذلك إعادة الحياة إلى جزء من الأجزاء التي به فهم الخطاب) ورد الجواب والآنسان قبل موته لم يكن يفهم بجمع عمومنا بل الخبرة من باطن قلبه (وذلك) أي إحياء نفسه بلهم الخطاب ويجب (يمكن في نفسه) مقدور وأما البرمخ لاتقاس بأمر الدنيا ثم شرع المصنف في الرد على منكري السؤال وعذاب القبر فقال (ولا يدبر ذلك بالشاهد من سكوت أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال) (تقرر السؤال إن الله والالام والتكبير كل منها فرع للحياة والعلم والقدرة وإلحاحه لإثباته إذ هي قد دفعت وبطل المزاج وإن الميت تراه ساكناً لاسمع سؤالنا إذا سألناه ومنهم من يحرر فيصير رماداً وتزوره الرياح فلا تغفل حياته وسؤاله والجواب أن هذا مجرد استبعاد خلاف المعتاد وهو لا ينبغي الإمكان فإن ذلك يمكن إذا لم يترط في الحياة السعة ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الأجزاء ما يتأني به الإدراك ولا يتجنى أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك (فإن النائم ساكن بظاهرة) (وهو مع ذلك) يدرك ما يلح من الاستلام) والذات ما يحس بتأثيره عند التنبه كالم ضرب وآء بعد استيقاظه من شامه وخروج من جاع رأء في منامه (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده) الخال ان (من حوله) من الصحابة أو من هو مزاجه في مكانه كعائشة رضي الله تعالى عنها إذ كانت معه بفراش واحد (لا يسمعون ولا يرونه) وقد أخرج البخاري ومسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ما عائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ترى ما أرى قال المراءى وهذا هو الغلب والافتقار إلى جبريل بجماعة من الصحابة منهم عروا بنه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم اه وهذا الذي ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأى لم يشاهد وإنما قلناه لأن الإدراك والاشباع يخلق الله تعالى وقد قال الله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء (فاذا لم يخلق لهم) أي لبعض الناس (السمع والارضية لم يدركوه) كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره (تنبيه) * والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يستلثون في قلوبهم لعلوم مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ولعصمتهم وكذلك الشهداء كلهم صحيح مسلم وسنن النسائي وكذلك أطفال المؤمنين لأنهم مؤمنون غير مكلفين واشتد في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أوجعية متغيرة فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا يعلم ولا بانهم من أهل الجنة ولا من أهل النار وقد وردت فيه أخبار متعارضة بحسب الظاهر فالسبيل تفويض أمرهم إلى الله تعالى لأن معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الأمر بالامسك عن الكلام في حكايا الأطفال في الآخرة مطلقاً عن القاتم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما وضعف صاحب الكافي رواية التوقف عن أي حديثه وقال الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشية لظاهر الحديث الصحيح أنه أعلم بما

لأنه يمكن إذ ليس يستدعي إعادة الحياة إلى جزء من الأجزاء التي به فهم الخطاب وذلك يمكن في نفسه ولا يدبر ذلك بالشاهد من سكوت أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال فإن النائم ساكن بظاهرة ويدرك ما يلح من الاستلام والذات ما يحس بتأثيره عند التنبه وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده ومن حوله لا يسمعون ولا يرونه ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء فإذا لم يخلق لهم

كانوا عالمين وقد سكت الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم في النار والثاني التوفيق والثالث الذي يجهنم لهم في الجنة حديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة المعراج في الجنة قوله اولاد الناس وفي اطفالا لشركين اقوال أخرى ضعفة لا تطيل بذكرها والله التوفيق (الاصل الثالث عذاب القبر) ونعيمه (وقد ورد الشرع به) قرأنا سورة وأجمع عليه قبل ظهور البعد علماء الأمة (قال الله تعالى) في آل فرعون وما آل فرعون سوء العذاب (النار برضون عليها فسدوا وعسبوا يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال في قوم لوط مما تحبنا نهم أغرقوا فادخلوا نارا والنار للتعذيب من غير مهلة (واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر) أخبره البخاري ومسلم من حديث عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما ولهما أيضا من حديث عائشة وفتحته انك تقننون أو تقعدون في قبرك وعند مسلم ان هذه الامة تنبلي في قبر وهانوا لان لا تدفنوا لدعوت الله ان يسبحكم من عذاب القبر الذي أجمع منه ثم أثبت النبي صلى الله عليه وسلم بوجهه انه يقال تعذروا بالله من عذاب القبر وأما استعاذة السلف الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم من ارجع الحجة ظهر مجموع المقصود وكذلك ورد في نعيم القبرين الكتاب والسنة ما يصح بثبوته ومن نعيمه توسعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلأه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا من العذاب والنعيم مجمل على الحقيقة عند العلماء (وهو ممكن فيجيب التصديق به) لانه من مجزئات العقول وشهد به السمع فزيم الحكم بقوله ثم شرع في الرد على المتكبرين وهم ضارون بمرور بشر المسمى وجماعة من المعتزلة فقال (ولا ينعم من التصديق به) والاعتناء بثبوته (تفرق أجزاء الميت في بطون السباع) في البر والبحر (في البحر) (وحواصل الطيور) وأفاضى الضموم وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتأخر به الادراك وان كان في بطون السباع وتغور البصار ونفاية مافي الباب أن يكون يعان السمع ونحوه فبراه (فان المدرك لأم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الادراك اليها) ومن سلم اختصاص الرسول ورؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فبنا وآمن بقوله تعالى في الشيطان انه براكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وجب عليه الايمان بذلك كيف والانسان النائم يدرك أحوال من السرور والغم من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات والله أعلم (نتبيه) وبهذا اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به الالم والملازمة من الحياة ترد كثير من الاشاعة والحنفية في إعادة الروح فقالوا لا تلازم بين الروح والحياة الا في العادة ومن الحنفية القائلين بالعاد الجسماني من قال بانه يوضع فيه الروح وأما من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فينأى الروح والتراب جيعا فيصطل أن يكون قائلا بقدر الروح وجسمانيتهما ولا ينفق انهما به بالتراب أجزاء الجسد الصغير لا يجتمعها ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التوفيق الى الخالق جل وعز (الاصل الرابع الميزان) وقد تقدم للمصنف في أول العقيدة تحديد هذه فقال ذوالكفتين واللسان وصفته في العلم انه مثل طباق السموات والارض فوزن فيه الآمال بقدرته الله تعالى والصحيح يومئذ مثاقيل الذنوب وان اردت تحقيق اتمام العدل ونطرح بها حاشا الحسنات في صورة حسنة في كلمة النور فنقل بها الميزان على قدر دولتها بفضل الله تعالى ونطرح بها صفات السيئات في صورة قبيحة في كلمة الظلمة فنصف بها الميزان بعدل الله تعالى وقد تقدم شرح هذه الكلمات وما يتعلق بها فأغنا عن ذكره ثانيا والمقصود هنا بان انه حق ثابت دلت عليه طرائع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري اختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا أو لكل عمل ميزانا فيكون الجمع حقيقة

(الاصل الثالث)

عذاب القبر وقد ورد الشرع به قاله الله تعالى النار برضون عليها فسدوا وعسبوا يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر وهو ممكن فيجيب التصديق به ولا ينعم من التصديق به تفرق أجزاء الميت في بطون السباع وحواصل الطيور فان المدرك لأم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الميزان وهو حقيق قاله الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

حقيقة وأليس هناك الميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال أو الأشخاص (وقال تعالى فنقلت موازينه) فأولئك هم المظنون ومن نخط موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ويجهل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله تعالى كذبت قوم فرعون المرسلين مع أنه لم يرسل إليهم إلا واحدا والذي يخرج أنه ميزان واحد ولا يشكلك بكثرة من يوزن عمله لأن أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا والقسط العدل وهو نعت الموازين وإن كان مفردا وهي جمع لأنه مصدر قال الطبري في القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع لأنه كقولك عدل رضا وقال الزبيح المعنى ونضع الموازين ذات القسط وقيل هو مفعول من أجله أي لأجل القسط واللام في قوله ليوم القيامة للتعليل مع حذف مضاف أي لحساب يوم القيامة وقيل هو بمعنى في كذا خرم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك وقيل للتوقيت كقول النابغة

فوهمت آيات لها فصرفتها * لسنة أهوام وهذا العلم سابع

وذ كر حنبل بن إسحق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل أنه قال ردا على من أنكروا الميزان ما معناه قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وذ كر النبي صلى الله عليه وسلم الميزان وسلم الميزان يوم القيامة فمن رد على النبي صلى الله عليه وسلم فقد رد على الله عز وجل أه وسئل قول الله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن نقلت موازينه فأولئك هم المظنون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين جميع ميزان أو جميع موازين حصى صاحب الكشف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الأول وقال الزجاج أجمع أهل السنة على الاعمين بالميزان وإن أعمال العباد فوزن يوم القيامة وإن الميزان له لسان وكفتان وقيل بالأعمال وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل نغما لفرا الكتاب والسنة لأن الله تعالى أخبر أنه يضع الموازين القسط ليوزن الأعمال ليرى العباد أعمالهم بمثل ما كانوا على أنفسهم شاهدن وقال ابن قزوين أنكروا المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الأعراض يستعمل وزنها إذ لا تقوم بأنفسها قال وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقليب الأعراض أجساما فيزنها أه وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء فأستند الطبري من طريق ابن أبي نجیح عن مجاهد في قوله تعالى ونضع الموازين القسط قال انما هو مثل كما يحرر الوزن كذلك يحرر الحق ومن طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد قال الموازين العدل والرازح ما ذهب إليه الجمهور وقال الطبري انما فوزن الصنف وأما الأعمال فانها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند أهل السنة أن الأعمال حينئذ تحدد أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائفتين في صورة حسنة وأعمال المشيكتين في صورة قبيحة ثم فوزن ورع القرطبي أن الذي يوزن الصلوات التي يكتب فيها الأعمال ونقل عن ابن عمر قال فوزن صفات الأعمال قال فماذا ثبت هذا فالصفت أجسام فيرتفع الإشكال ويقو به حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوض السبلات في كفة والبطاقة في كفة أه والصحيح أن الأعمال هي التي فوزن وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي البرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما موضع في ميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن وفي حديث جابر رضي الله عنه وضع الموازين يوم القيامة فوزن الحسنات والسيئات فمن ربح حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة ومن ربح سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فن استوت حسناته وسيئاته قال أولئك أصحاب الأعراف أخرجه خزيمة في فوائده وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوف وقد ذهب المصنف في العقيدة إلى غيري وهذا أن الموازين صفات الأعمال وتبعه ابن الهمام في السائرة مشبها إلى الوجه الوزن قوله (وجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الأعمال (إن الله تعالى يحدث في صفات الأعمال وزنا)

وقال تعالى فنقلت موازينه فأولئك هم المظنون ومن خفت موازينه الآية ووجهه أن الله تعالى يحدث في صفات الأعمال وزنا

المسيرة قلا وعبارة المصنف في الاقتصاد خلق الله في كفتها ميلا (بحسب درجات الأعمال عند الله تعالى) وبصورة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات ففي نص المصنف في الاقتصاد نصير عريان الذي يخلق قبل في الكفة وهو لا يستلزم خلق قفل في جرم العصبية هذا اعتراض ابن أبي شير يعصلي شيخه وهو غير صحيح عند القائل (تفسير مقدار أعمال العباد معلومة) مثله (العباد) ليكونوا على أنفسهم شاهدين وعبارة المصنف في الاقتصاد فإن قيل أي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة ثم ساق الجواب وقال بذلك ما نصه ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه يجزي بعمله بالعدل أم تجاوز عنه بالطعام وقد تلخص هذا الجواب هنا فقال (حتى يظهر العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث في محامد الأعمال وزنا وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أو باب الكمال وفضاخ أو باب النقصان على رؤس الأشهاد بأدنى سرور أولئك زخري هؤلاء (فائدة) (روى المالكا في كتابه السنة عن حذيفة موقوفاً صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام) (الاصل الخمس الصراط) وهو ثابت على حسب ما نطق به الحديث (وهو جسر محدود على من جهنم) رده الأولون والآخرون فإذا تكاملوا عليه قبل وقضوهم انهم مسؤولون أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رفعه وتضمن الصراط بين ظهراني جهنم ولهما من حديث أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم (أذن من الشعر وأخذ من السيف) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد بلفظ بلغني أنه أذن من الشعر وأخذ من السيف ورفعه أحد من حديث عائشة والبيهقي في الشعب والبعض من حديث أنس وضعه وفي البعض من رواية عبيد بن عمر سرادون قول ابن مسعود الصراط كحد السيف وفي آخر الحديث ما يدل على أنه مرفوع قاله العراقي وقول أبي سعيد بلغني بمحكم المرفوع إذ مثله لا يقال من قبيل الرأي وقول ابن مسعود أخرجه الطبراني أيضاً بلفظ وضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرفوع في العيصين وغيرهما وصف الصراط بأنه حدس منزلة وأخرج الحاكم من حديث سليمان رفعه بوضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه وضع الصراط مثل حد السيف وقد ذكرنا المعتزلة الصراط وقالوا بصور الخلائق على ما هدته صفته غير ممكن وجعلوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى وهذا التأويل بأباه ما (قال الله تعالى) في كتابه العزيز تخالفاً للملائكة أحسنوا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقضوهم انهم مسؤولون) وقد أجمع المفسرون على تفسيره بجملة كرهه وجاء وصفه في الحديث وعلى جنبه خطاطيف وكلايب وسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إذا طوبت السماء وبذلت الأرض غير الأرض فإن الخلق يومئذ يفتل على جسر جهنم قالوا لقاضى في الهداية قال سافوا الامة الصراط صراطان صراط الدين والثاني جسر على من جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء وحكى عن أبي الهذيل وابن العنبر انهما قالوا بصور ذلك ولكن لا يقطعان به جميعاً واختلف القول من الجاني وإنه فائتبه نارة ونشأة أخرى وقالوا في القول بأنبائه واجباب الله المؤمنين أن المؤمنين يعدل بهم عنه إلى الجنة ولا يجوز أن يلقى المؤمنين من العبور عليه شيء من الألم ومن أوجب تأويله قال ما ورد بخلاف الممكن يجب تأويله وأجلب امام الحرمين بأنه لا مانع منه عقلاً وانما ذلك خلاف المعتاد وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال (وهذا الممكن) أي وضع الصراط على الصفة المذكورة وتورود الخلق إليه أمر ممكن وادعى وجه الصحة وردة مثلاً (فيجب التصديق به) ثم أشار بالرد على المعتزلة في قولهم كيف يمكن المروءة على ما هدته صفته بقوله (فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للإنسان قدرة في الهواء ولا يخلق في ذاته هو بالأسفل ولا في الهواء أعزافاً وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا كقولهم في العيصين انهم رجلان ياتي الله كيف يشسر

بحسب درجات الأعمال
عند الله تعالى فتصير
مقادير أعمال العباد
معلومة للعدل حتى يظهر
لهم العدل في العقاب أو
الفضل في العفو وتضعف
الثواب (الاصل
الخمس) الصراط وهو
جسر محدود على من جهنم
أوفى من الشعرة وأخذ من
السيف قال الله تعالى
فاهدوهم إلى صراط الجحيم
وقضوهم انهم مسؤولون وهذا
ممكن فيجب التصديق به فان
القادر على أن يطير الطير
في الهواء قادر على أن يسير
الإنسان على الصراط

الكافر على وجهه يوم القيامة فقال: أليس الذي أشاء على الرجلين في الدنيا قد رعى أن يعشيه على وجهه يوم القيامة وفي المصنفين غير المؤمنين كل طرف العين وكاليف وكل عرج وكأول يدين الخيل والركاب خيل مسلم ومخدوش ومرسل ومكدوش في نار جهنم * (تنبيه) * وروى الصراط هور وروى النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى واتممكم الآوار: هاء وبذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا فلا نسقطون بها ومنزلة الظالمين فيها جنباً أي لا يسقطون وفسر بعضهم الورود بالنسول وأستندوا إلى ما روي رفعه أخرجه أجدوا بن أبي شبة وعبد بن جندب أبو يعلى والنسائي في الكشي والبيهقي

* (فصل) * لم يذكر المصنف هنا الحوض وذكره في عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم ينظماً بعدها أي بدأ جحد كره في الاختيار الصحة وعرضه وطوله وعدد أباريقه شرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كذهب إليه المصنف وفي الحديث الذي يروى أن العصاة قالوا أين قالنا يا رسول الله يوم نحشر فقال على الصراط فان لم تجدوني فلي الميزان فان لم تجدوني فلي الحوض يوحى على الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهي مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم * (الاسمل السادس) *

* (الاصمل السادس) *

أن الجنة والنار مخلوقتان

قال الله تعالى وسارعوا إلى

مغفرة من ربكم وجنة

عرشها السموات والأرض

أعدت للمتقين فتسوله

تعالى أعتد دليل على أنها

مخلوقة فهي أحرأه غسلي

الظاهر أذلاً استخفافه

ولا يقال لأفائدة في خلقها

قبل يوم الجزاء لأن الله

تعالى لا يستل عما يفعل

وهم رايتون

(إن الجنة والنار) يحتمل أن يكون المراد من جهة العقل واقتناع لدليله السمعي وهو ضروري

من الدين إذا كان الكتاب والسنة وآثار الأئمة مملوءة بذلك ولا يتوقف فيه إلا كافر وانها (مخلوقات)

الاعتناء اتفاق على ذلك أهل السنة والجماعة عملاً بالقرآن وما ورد في ذلك من الآثار واقتناعاً بذلك بعض

المعتزلة كما يبي على الجبائي وأبي الحسن البصري وغيرهم من المعتزلة وقال بعضهم كافي هاشم وعبد الجبار

وأخرون إنما يفتقدان يوم القيامة قالوا لا ينطقهم مقبل يوم الجزاء عبث لأفائدة فيه فلا يليق بالحكيم

وضعه ظاهراً تقر من بلان القول بتعليل أقواله تعالى بالذوات والدليل على وجودهما الآن (قال

الله تعالى وسارعوا إلى المغفرة من ربكم وجنة عرشها السموات والأرض أعدت للمتقين) وفي النار أعلت

للكافرين في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن (فقره تعالى أعتد دليل على أنها مخلوقة) الآن

(نصيب أحرأه على الظاهر إذا لم يتحقق فيه) وكون الشيء مهيأ بمعد الغيرة فرع وجوده وكذا فائدة آدم

وحواء آمن أنت وزوج الجنة فكذلك من حيث منتهى إلى أن قال بوطنه في تصفان عليهما من ورف

الجنة وحل مثله إلى بستان من بستان الدنيا كلزعه بعض المعتزلة يشبهه التلاعب أو العناد إذا التبادر

من لفظة الجنة بالألام العهدية في إطلاق الشاعر ليس إلا الجنة الموجودة في السنة وظواهر كثيرة من

الكتاب والسنة تصبرها قطعية باعتبار دلالة تنجوها أو جمع العصاة على فهم ذلك من الكتاب والسنة ومن

شبه المعتزلة قالوا خلقنا الهلكة لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه والذم باطل للأجانب على دواهما

والجواب تنصيصهما من عموم آية الهلاك جمعاً بين الألفة (ولا يقال من طرف المعتزلة لأفائدة في

خلقهما قبل يوم الجزاء) لأنه عبث فلا يليق بالحكيم والجواب أن في المائدة في خلق الجنة الآن ممنوع

أذ هي دار نعيم أسكنها تعالى من وحده وبسبب بلا فقرة من الحور والولدان والطيور وقد روى الترمذي

والبيهقي من حديث علي رفعه أن في الجنة مجتمعاً للصور والدين ورفن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلهما يلقن

نعم الخلائق فلا يندب الحديث وروى نحوه أو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى ومن هذا

ذهب الأمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن الحور العين لا يمتن بها وأنهن فغن استثنى الله بقوله فضع من

في السموات ومن في الأرض إلا من شاء ففد فائدة ترجع إلى غيره على أن في المائدة في تنقل الزاعم

لا يبق وجود الحكمة في نفس الأمروان لم يحط بها علماً (لأن الله تعالى لا يستل عما يفعل وهم

يسألون) ثم اختلف العلماء في علمها والاكثر على أنها الجنة فوق السموات عملاً بقوله تعالى عند

سدة المنتهى غنمها جنة المأوى وقوله عليه السلام في وصف جنة الفردوس مقفاه على الرحمن وعلى

أن النار تحت الأرض وغداً لم يرد فيه نص صريح وانما هي ظواهر الحق في ذلك فتوبى العلم إلى الله

والله التوفيق * (الاصل السابع) * في الامامة والجهت فيها من مهمات هذا العلم ولذا ذكر المصنف
لفظ الامام وهو ذوالامامة لم يبينها وهي رياسة عامة في الدين والدنيا بخلافه في النبي صلى الله عليه وسلم
ونصب الامام واجب على الامة جمعا لاختلافها للمعترضة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالنكاح
وابي الحسين عقلا وجمعا وأما اصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال
فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة
فخالف فيه الجماعة والامامية فقالوا لا يجب علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية أو جوبه ليكون معروفة وصحاته
تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاجتماعية أو جوبه ليكون معروفة وصحاته
واذ قد علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعترضة وأكثر
الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجاء الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له
(ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي) بن أبي طالب ببيعة أهل الحل
والعقد (رضي الله عنهم) أربعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله
صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلا) فصاحبا الاما زعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على امامة
أبي بكر نصا جليا وعزى الى الحسن البصري أنه نص على امامته نصا خفيا أخذ من تقدمه إياه في امامة
الملاة وإلى الشيعة فاتهم قالوا نص على امامة علي بعده فصاحبا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم
لن هي بعده بأعلام الله تعالى إياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه وإذا علمها فأما أن
يعلمها أمرا وتصامو اتفاقا للحق في نفس الامر أو مخالفا له وعلى أي الحالتين لو كان المفترض على الامتياز ببيعة
غير الصديق لبان صلى الله عليه وسلم في تبليغه بأن نص عليه نصا ينقل مثله في سبيل الاعلان والتشهير
(ولو كان لكان أولى بالظهور من نصيه أحد الولاء والامراء على الجنود في البلاد) وكان سبيله أن ينقل
نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها
الاعلان (ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا) مع أن أمر الامامة من أهم الأمور العالمية المتعلق به المصالح
الدنية والدينية لا انتظام أمر الماش والمعاد (وإذا ظهر) النص على امامة أحد (فكيف انبوس)
وخفي أمره (حتى لم ينقل البناء) فلا نص لا تنفاه لازمه من الظهور فلا وجوب لامامة على بعده صلى
الله عليه وسلم على ما زعمته الشيعة على التميمي ولزم بطلان ما نقلوه من الأكاذيب وسؤدوا به أوراقتهم نحو
قوله صلى الله عليه وسلم لعلي أنت خليفتي من بعدي وكثير مما نقلوه نحو ما نقلوه على بامرة المؤمنين
وأنه قال هذا خليفاتي عليكم وأنه قاله أنت آتني وخليفتي من بعدي وقاضى ديني بكسر الدال كذا ضبطه
السيد في شرح المواضع والأوجه فقها كبار وأما البراعن النبي مرفوعا على يقضى ديني ولعالماني من
حديث سلمان مثل ذلكة مخالف لما تقدم حيث لم يبلغ شيء مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم يقول لم
يبليغ مبلغ السادة المطعون في هذا لم ينقل عليه باقعة الحديث الملهمة مع كثرة بعثهم وتلقبهم وسعة
رحلتهم التي ببلدان حتى مشير بن جدهم في كل صوب وأوب وهذا تنقض العادة بأنه افتراء محض ولو
كان هذا نص غير ما ذكر بعلمه هو أو أحد من المهاجرين والانصار لورد عليه يوم السقيفة بتناذ
كان فرضا وقولهم تركه تقية مع ما فيه من نسبة على رضي الله عنه اليه الجين وهو أشجع الناس باطل
واذابت ما ذكرنا من عدم النص على ولايه على رضي الله عنه (فلم يكن أبو بكر) رضي الله عنه (املا لا
بالاختيار والبيعة) وإن قلنا أنه لم ينص على امامته على أن في الاخبار الواردة ما هو صريح في امامته وهو
إشارة وتلوغ فالقول على صحيح مسلم من حديث عائشة وقعت اتفوى بدواة وقرطاس أكتب لابي بكر
كلما لا يختلف فيه اثنتان ثم قال بأبي الله والسلون الأبا بكر وهو في صحيح البخاري من حديثه بجملة وأما
الثاني وهو الإشارة فإمامته مقامه في امامة الصلاة ولقد ووجه في ذلك في الصحيحين وعند الترمذي من

* (الاصل السابع) * أن
الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم أبو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي
الله عنهم ولم يكن نص رسول
الله صلى الله عليه وسلم على
امام أصلا ولو كان لكان
أولى بالظهور من نصيه
أحد الولاء والامراء على
الجنود في البلاد ولو خفي
ذلك فكيف خفي هذا وإن
ظهر فكيف انبوس حتى
لم ينقل البناء لم يكن أبو بكر
اماما إلا بالاختيار والبيعة

حديثها رفته لا ينسب لقوم فبسم أو بكر أن يؤمهم غيره وعلى تقدير عدم النص على امامته في الاجماع
 العصاة حتى انه اذا هو في ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد في ثبوت ما يقتضيه وقد أجمعوا عليه غير ان
 عليا والعباس والزبير والقداد لم يبايعوا الا بالثالث يوم واعتذر وباشتغالهم في أنفسهم بما وهمهم من
 وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم ذلك الاجماع على ان تخلف من تخلف لم يكن قادرا عليها (وأما تقدير
 النص على غيره) كعلي رضي الله عنه بما صرح من قوله عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى
 الا انه لا يبي بعدى كجني صبي مسلم وهذا اللفظ وفي جميع البخاري أيضا نحوه وقوله عليه السلام من كنت
 مولاه فعلي مولاه رواه الترمذي في عدم دلالة التمسك على المطلوب حسبما قرره الاثمة وأوسعوا فيه القول
 (فهو نسبة العصاة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهو باطل لانهم كانوا أطوع لله تعالى
 من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وخطوط النفس ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة
 فكيف يجوز على هؤلاء أن يعطوا الحق في ذلك ويخالفوا عنه أو يرويه لهم أحد يجب قبول روايته
 فيتركوا العمل به بلا دليل راجح معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم ولو جاز عليهم الخيانة في أمور الدين وثبات
 الحق لا يوقع الأمان في كل ما نقلوه لنا من الأحكام وأدى الى أن لا يعزيم بشئ من الدين لانهم هم الوسائط
 في وصولها لنا نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان (ومع ما يلزم من ذلك من خرق الاجماع)
 فانهم لما أجمعوا على اختياره وسابغته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين في حق علي رضي الله عنه وانما
 لا ينص على امامته قطعاً بان ذلك المعنى غير مراد من لفظ المولى (وذلك مما لم يستعير) استعمل
 من الجرأة وهي الهتور لا لاقدم على الامر (على اختراعه) أي اختلاقه (الا ان وافض) الطائفة
 المشهورة وأسبل الرض الترك وسماوا رافضة لانهم تركوا زيد بن علي حين نهام عن سب العصاة فلما
 عرفتوا مقاتله وانه لا يتبرأ من الشجعين فضوه ما استعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب وله
 طوائف كثيرة يجمعهم اسم الرافضة ولما كان في معتقدات الروافض ان العصاة كلهم بعد وفاة النبي
 صلى الله عليه وسلم ارتدوا ما عدا جماعة منهم أو فروا باللال وعبار بن باسر وصهيب لوح المصنف بالرد
 عليهم فقال (واعقاد أهل السنة) والجماعة (تركبة جميع العصاة) رضي الله عنهم وجوابا ثبات
 العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أنى الله سبحانه وتعالى و) أنى (رسوله
 صلى الله عليه وسلم عليهم) بعمومهم وخصوصهم في أي من القرآن وشهدت قصوصه بعد التهم والرضا
 عنهم سبعة الرضوان وكافوا حينئذ أكثر من ألف وسبع مائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة في أي
 كثيرة وعند الشجعين من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي وعندهم خير القر وتقرني وعند مسلم
 أصحابي أمانة لا مني فاذا ذهب أصحابي أذهام ما وعدون وعند البخاري وابن عدي أصحابي كالنجوم بأيهم
 اقتديتم اهتديتم وعند الترمذي من حديث جسد الله من غفل الله في أصحابي لا تقذروهم غرضا
 بعدى من أحبهم فبقي أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد
 آذاني الله ومن آذاني الله يوشك ان يأخذه وعند الطبراني من حديث ابن مسعود وثوبان وعند أبي يعلى
 من حديث عمر اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناب العصاة كثيرة وحقيق على المتدين ان يستحسبهم
 ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هنة فليطبر العاقل النقل وطريقه فان
 منصف رده وان ظهر وكان أساد المشرق فبما علوا وشهدته النصوص (و) من هذا (سأري) من
 الحروب والاختلاف (بين معاوية) بن أبي سفيان (وعلي) بن أبي طالب (رضي الله عنهما) في صفين
 لم يكن عن غرض نفسي وحفظ شوخي بل (كان ينبغي على الاجتهاد) الذي هو استفرغ الوسع لتفصيل
 ظن بحكم شرعي (لا منازعة من معاوية) رضي الله عنه (في) تفصيل (الامامة) كاطن وهو وان قاله
 فانه كان لا ينكر امامته ولا يصعب لنفسه (اذ ظن على) رضي الله عنه (ان تسليم قتله عثمان) رضي الله

وأما تقدير النص على غيره
 فهو نسبة العصاة كلهم الى
 مخالفة رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وثوق الاجماع
 وذلك مما لا يستعير على
 اختراعه الا الرافض
 واعتقاد أهل السنة تركبة
 جميع العصاة والثناء عليهم
 كما أنى الله سبحانه وتعالى
 ورسوله صلى الله عليه وسلم
 وما جرى بين معاوية وعلي
 رضي الله عنهما كان مبنيا
 على الاجتهاد لا منازعة
 من معاوية في الامامة اذ
 ظن على رضي الله عنه ان
 تسليم قتله عثمان

عنه معاوية حين قدمت نائلة ابنة العرافة روج عثمان على معاوية بدمشق وهو بها أمير بقميص
عثمان الذي قتل فيه مخلوطا بدمه فصعد به على المنبر وحرض قبايل العرب على التمكن من قتله فجمع
الجوش وساروا طلبا عليه اذ بلغه ان قتله لا يتبعه وهم يصرون بين يديه نحن قتلنا عثمان فرأى
على ان تسلمهم له (مع كثرة عشارهم) من مراد وكندة وغيرهما من لوائف العرب جمع من أهل مصر
قبل انهم ألف وقيل سبع مائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة
وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشارهم نحو من عشرة آلاف (واختلاطهم بالعسكر)
واتشاورهم فيه (يؤدى الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التي بها انتقام كل الاسلام خصوصا (في)
بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير أصوب) حتى يستقيم أمر الامامة فقد ثبت انه لما قتل
عثمان حاجت الفتنة بالمدينة وقصد الفتنة الاستيلاء عليها والفتن أهلها فأرادت العصابة تسكين هذه
الفتنة بتولية علي فامتنع وعرضت على غيره فامتنع أيضا اعظمها لقتل عثمان فلم تستث ثلاثة أيام من
قتل عثمان اجتمع المهاجرون والانصار فتناسدوا على الله في حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبل بعد
شدة وانما أجابهم على في توليته خشية من الامامة ان تهمل وهي من أمور الدين وقد أخرج الطبري من
طريق عامر بن كليب الجري عن أبيه قال سرت أنا و جلات من قومي الى علي فسلمنا عليه وسألناه
فقال بعد الناس على هذا الرجل فقلوبنا لم تعزل عنهم ثم ولى ولولا الخشية على الدين لم أجبه (ولن
معاوية) رضى الله عنه (تأخير أمرهم) أى قتله عثمان (مع ظن جنائيتهم) من مجموعهم عليه داره
وهتكهم سرائرهم ونسبوا الى الجور والظلم مع تنصله من ذلك واعتذاره من كل مأور ودوره عليه ومن
أكثر جنائيتهم هنك ثلاثة حرم حرمه والهدم والشهر والبلد (وجب الاغراء بالاعتق) بهنك حرمهم
(وبمرض العامة للسلك) أى يتخذون ذلك ذريعة للفتن والفتن والسفك لغاوى به طلب قتله عثمان
من على ظان انه مصيب وكان محطاً (وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال فائون) منهم (المصيب
واحد ولم يذهب الى نقطته على) رضى الله عنه (وتحصل) ونظر في العلم أصلا بل كل من رضى الله عنه
مصيبا في اجتهاده متمسكا بالحق اعلم ان المجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ وقد
يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التى لا طاع فيها
المصيب والتحقق ان في المسئلة الاجتهادية احتمالات أربعة الأولى ليس لله تعالى فها حكم معين قبل
الاجتهاد بل الحكم فيها ما أدى اليه رأى المجتهد فعلى هذا فقد انعقد الاحكام الحقة فى حادثة واحدة ويكون
كل مجتهد مصيبا * **الثانى** ان الحكم معين ولا دليل عليه معناه على العتور على دقته * **الثالث** ان
الحكم معين وله دليل قطعى * **الرابع** ان الحكم معين وله دليل ظنى وقد ذهب الى كل احتمال جماعة
والمخاران الحكم معين وعليه دليل ظنى وان وجد المجتهد أصاب وان فقد * **أخفا** والمجتهد غير مكلف
بإصابته بأكبرهم بعضهم بمن ذهب الى الاحتمال الثالث وذلك لغرضه وخطائه فلذلك كان الخطي معذورا
فمن أصاب أو ان ولى ان خطا آخر يلود في الحديث ان أصبت ذلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة
ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ قوله تعالى فلهنما سلبان اذ الضمير للحكومة أو القبايل كان كل
من الاجتهادين سواء لما كان لخصيص سليمان بالذكرا فائمة وقوضه ان داود عليه السلام حكم بالغم
اصحاب الحرب و بالحرث لاصحاب الغنم وحكم سليمان بان تكون الغنم لاصحاب الحرث يستتبع بها ويقوم
صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرجع كل واحد على ملكه وكان حكم داود عليه السلام
بالاجتهاد دون الوحى والامام سليمان خلافة ولا هو الاود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لان كلاهما قد أصاب الحكم وفهم لم يكن لخصيص سليمان بالذكرا وجه فانه وان يدل على
نفي الحكم معاصده دلالة كلية لكنه يدل على هذا الموضع بمعرفة المقالة كمالا يتجنى وقبل المعنى ففهمناها

مع كثرة عشارهم واختلاطهم
بالعسكر يؤدى الى
اضطراب أمر الامامة في
بدايتها فرأى التأخير
أصوب وظن معاوية ان
تأخير أمرهم مع عظم
جنائيتهم موجب الاغراء
بالاعتق وبمرض العامة
السفك وقد قال أفاضل
العلماء كل مجتهد مصيب
وقال فائون المصيب واحد
ولم يذهب الى نقطته على
دو تحصيل أصلا

سلمان القنوى والحكومة التي هي أحق وأولى بدليل قوله تعالى ولا آتيناكموا علما فانه يفهم منه
امامتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وبذليل قول سلمان غيره هذا اوفق للفرقتين أو أوفق
كان هذا أحق وغيره أحق وفيما علمه الى ان ترك الأدلة من الانبياء بمنزلة الخطأ من العلماء فان حسنات
الارباب سببا للمقربين كذا أورده ملا على في شرح الفقه الاكبر وقال البخاري في كمال الاحكام
باب اجرا لهما كم اذا اجتهد فأصاب أو أخطأ قال الحافظ ابن جرير الى انه لا يلزم من رد حكمه أو
نزاه اذا اجتهد فأخطأ ان يأثم بذلك بل اذا بذل وسعه أجرا فان أصاب ضعف أجره لكن لو وقع حكم
أو أفتى بغير علم لحقه الاثم ثم قال ابن المنذر وانما يؤجر لهما كم اذا أخطأ اذا كان عالما بالاجتهاد فاجتهد
وأما اذا لم يكن عالما فلا واستدل بحديث القضاء ثلاثون فيه وقاض قضى بغير حق فهو في النار وقاض قضى
وهو لا يعلم فهو في النار وقال الخطابي في معالم السنن انما يؤجر لهما كم اذا كان عالما لا الاجتهاد فهو
الذي فقده بالخطأ بخلاف المتكفف فيخاف عليه ثم انما يؤجر لهما لان الاجتهاد في طلب الحق عبادة
هذا اذا أصاب وأما اذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الاثم فقط كذا قال وكله يرى ان قوله وله
أجر واحد مجاز عن وضع الاثم وقال المازري بن قال ان الحق في طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من
الفقهاء والمتكلمين وهو مروي عن الأئمة لا ريب وان استكن عن كل منهم اختلاف فيه قال الحافظ والمعروف
عن الشافعي الاقلان كل يجتهد مصيب وقال القرطبي في المفهم وينبغي ان يخص الخلاف بان الصيب
واحدان كل يجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق اللزوم

● (فصل) وقيل عدم تسليم على رضي الله عنه قتله عثمان لأمر آخر وهو ان عليا رضي الله عنه رأى
انهم بغاة أقواما أو ان تأويل فاسد استعملوا دم عثمان لانكارهم عليه أمور اطنوا انهم مبيعة لأعداءه
خطا وجهلا كعمله مروان بن الحكم ابن عمه كاتبه ورده الى المدينة بعد ان طرده النبي صلى الله عليه
وسلم منها وتقدمه أقاربه في ولاية الاعمال وعدم جماع شكوى أهل مصر من واليهام من طرفه والحكم في
الباقى اذا انتقد الى الامام العدل ان لا يؤخذ بما أئلف بما سبق منه من اتلاف أموال أهل العدل وسلك
دعائهم ورحم أبنائهم فلا يجب عليه قتلهم ولا دفعهم لطلب كاهو رأى أي حنيفة بل يرجع من قول
الشافعي لكن فيما تلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما تلفوه لاقى القتال أو في القتال لاسببه فانهم
ضامنون ومن يرى الباقى مؤاخذا بذلك فأنما يجب على الامام احتفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم
وتفرق منعتهم ووقوع الامن له من انوار قتلهم ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصلا بل كانت الشوك لهم
باقية والقوة باذية والمنعة فائتة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه
الاسباب يقتضى التدبير الصائب الانحياز عما فعلوا أو الاعراض عنهم فهذا توجيه لعلي رضي الله عنه
ذكره النسفي في الاعتماد لكن قال ابن الهمام في السامرة الاقل يعني الذي ذكره المصنف وجه ادعاب
كثير من العلماء الى ان قتله عثمان لم يكن مؤثرا بل هم حيلة وعنة لعدم الاعتماد بشبهتهم ولأنهم أصروا
على الباطل بعد كشف الشبهة فليس كل من انزل شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للناصر من درجة
الاجتهاد استطراد اختلف أهل السنن في نسبة من خالف عليا باعنيانهم من منع ذلك فلا يجوز اطلاق
اسم الباغي على معاوية ويقول ليس من أحياه من أخطأ في اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك مشتبا بقوله
عليه السلام لعمار قتلنا القشتا باعنيانهم بقوله لعلي رضي الله عنه اخواننا بنوا علينا فترفع أعفقت أهل
السنن على ان معاوية أيام خلافة علي رضي الله عنهما من الملوأ لامن الخلفاء واختلفت ساجدا في امامته
بعد وفاة علي رضي الله عنه ما قيل صار اماما انتقدته البيعة وقيل لئلا يخرج الترمذي من حديث
سفيانة رفعنا الخلافة بعدى ثلاثون ثم نصير ملكا وعند أحد وأبي يعلى وابن حبان بلفظ ثم ملك بعد ذلك
وعند أبي داود والنسائي بمعناه وفي بعض الروايات ثم نصير ملكا عضوا والعضوض الذي فيه عسف وظلم

كأنه بعض على الرعايا وقد انقضت الثلاثون وفاة على رضى الله عنه لانه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة ثمان وعين وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ثاني عشر شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة فينبغي ما دون الثلاثين بخمسة وستة وثلاثين بعد اختلاف الحسن بن علي رضى الله عنهما ويثبت ان يحمل قولهم قال بلمامته عند وفاة علي مابعد ، بقل عند تسليم الحسن الامارة وجه قول الماتع لامامته بعد تسليم الحسن له ان ذلك ما كان الضرورة لانه قصد قتاله وسلك الهمة ان لم يسلم له الحسن الامر ولم يكن يرى الحسن القتال وسلك الهمة فترك الامارة صوتا للمعا المسلمين فظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري من رواية الحسن البصري سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعنه أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فتيين عظيمين من المسلمين (خاتمة) جملة مسائل هذا الاصل خرجت بها الفصل قول الرافض بوجود النص على علي والزيديين بوجود النص على العباس رضى الله عنهما باطل لانه لو كان ثابتا لدعى المتصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصم من لم يقبل ذلك منه ولما روعه الاحتجاج عند تعرض الامر الى غيره علم انه لا نص على أحد ولا ضم لما ادعوا من النص صاروا ماعين على العصاة على العموم حيث زعموا أنهم اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة نصه واستمر واعل ذلك وفوضوا الامر الى غير المتصوص عليه وأعلنوا الما بطل وتدخلوا الحق مع ان الله وصفهم بكونهم شريكة جعلهم أمة وسطا ليكفروا شهداء على الناس وعلى علي والعباس رضى الله عنهما على الخصوص فانه اشتهر انهما يابعا أبانكر رضى الله عنه جهرا ولو كان الحق لهما ثابتا لكان أبو بكر عاصيا لما ومن زعم ان عليا رضى الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكهله وعز شجرته وكثرة مناجيه ترك حقهما اتبع ظالميا عاصيا ونصر باغيا مطيعا فقد وصفه بالبين والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعد الرسول عليه السلام الخوض اليه الامر الناص عليه بذلك كيف هو موصوف بالصلابة في الدين والتصبه في رسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الحاش وشدة الشكينة وقوة الصرامة مشهوده بالظفر في معادن المصاولة وأما سكين المبارزة والمقاتلة على المشهور من الفرسان والمروءين من الشجعان وهو القاتل في كل شيء الى عامله عثمان بن حنيف لما ارتفت العرب عن حقيقة أحد صلى الله عليه وسلم لحقت بها خاص المنايا والضريرتهم ضرب يا يقض الهام ورض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبي صلى الله عليه وسلم فيه أوفى بهما العباس تصاوعرف انه لاحق لغيرهما لما انتقاد لغيره بل اغترط سيفه وخاص الحركة وطلب حقه أوفى به ولم يرض بالذل والهوان ولم ينقل لاحد على غير الحق ولم يبايعه في أموره ولم يتماخبه بطلاقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يساعد أيضا من قولي الامر بعده بتقليده ولم يزوجه ابنته وهو ظالم عليه لنفسه حقه وعاص لله تعالى بالأعراض عن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم كاشهر سبقه وقت خلافته بل كان في أول الامر أحق وأولى اذ كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب بوزمائه أدنى وقربا من العباس قال لعل أمد يدك أبا بعلح حتى يقول الناس يا بيعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يخاف عليا اثنتان والزبير وأبو حنيفة لم يكونا واضحين بامامة أبي بكر والانصار كانوا كارهين خلافته حيث قالوا ما أمير ومنكم مير وجهت لم يرد سيفه ولم يطلب حقه دلالة انما يفعل ذلك لانه علم انه لا نص له ولا غيره ولكن العصاة استجبت على خلافة أبي بكر كما استدلالا بأمر الصلاة فانه عليه السلام قال مروا بأبائكم فليعلموا بالناس وهي من أعقابهم اذ كان الذين قاتلوا جدها علي أولى بالخلافة منهم ولهذا قال عمر رضى الله عنه من مرض الموت رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرد بيننا أولا نرضك لذينا وأمر الخليفة فانه صلى الله عليه وسلم أمره بالبيع بالناس سنة تسع حين أقامته فجلسه لشغل وبان اللطف الخبير جل ثناؤه فصار لامة حبيبه ومتبع صفيه صلى الله عليه وسلم فجمع أهواهم

المشته وأرفعهم على خلافة قرشي شجاع معروف بالعلم والعبادة والصلابة وبالخلق الجاش والعلم بتدبير
الحروب والقيام بهيئة الجيوش وتنفيذ الصرايا ومعرفة سياسة العامة وتسوية أموال الرعية بل هو
أكثرهم فضلا وأعزهم علما وأوفرهم عقلا وأصوبهم تدبيرا وأزودهم علميا وأشداهم على
عدو الله إنكارا وإنكارا وأجملهم نية وأطهرهم سريرة وأعودهم على إفناء الخلق نفعًا وأطلقهم عن
الفواحش نضادًا وأصونهم عن القبايح عرضًا وأجودهم كفادًا وأسميهم بذلما احتوى من المال يد وأقلهم
في ذات الله مبالغة في الاجماع بحسنهم حجة للعلم قطعا ثم الليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم أولى بأس شديد أمراته نبيه أن يقول للذين تخلفوا من الاعراب عن الغزو معه
ستدعون الى قوم أولى بأس شديد وأشرف في الآلة الى أن الداعي مفترض الطاعة يتناولون الثواب
بطاعتهم إياه ويستحقون التعذيب بعصيتهم إياه فإنه قال فإن تطيعوا يؤتيكم الله أحرا حسنا وإن
تتولوا كما قبلتم من قبل نعتكم عذابا أليما وهو أمارة كون الداعي مفترض الطاعة ثم السلف اختلوا
في المراد بقوله أولى بأس شديد فقبل هم بنوحضة وقبل هم فارس فعلى الأول كان الداعي إليهم أبابكر
رضي الله عنه فثبت بذلك خلافة فاذا ثبتت خلافة ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله
عنه وعلى الثاني فالداعي إليهم كان عمر رضي الله عنه فثبتت خلافة وثبتت خلافة من
استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه فكان في الآية دلالة على خلافة الشيخين رضي الله عنهما فان قالوا
بأن يكون الداعي محمدا صلى الله عليه وسلم أو عليا أو من بعد علي فلنا يجوز الأول لقوله تعالى يقول
المخلفون إذا انطلقتم الى معانم لنأخذنهم وما ذرونا تنبكم يريدون أن يسدوا كلام الله قل إن تتبعونا
كذلك قال الله من قبل قال الزجاج وجاعة الضمن المراد بكلام الله هنا ما قال في سورة براءة قل إن
تفرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا وكذا الثاني لأنه قال تعالى في صفة هذه النعوة تقتاتهم أو
يسلون ولم يثن على رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الاسلام
بل كانت محاربة مع الناكثين والقاسطين والمارقين وكذا الثالث لأن عند الحسم هم الكفرة فلا
يلحق بهم قوله تعالى فإن تطيعوا يؤتيكم الله أحرا حسنا وإذا بطلت هذه الاقسام فلم يبق إلا أن يكون
المراد أحد الأئمة الثلاثة فنكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة ومعنى صحت خلافة أحدهم
صحت خلافة الكل كما هو تقرير فان قالوا الاجماع ليس بحجة قلنا على التسليم فان قول على رضي الله
عنه وراعيه حجة عندهم وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده الى الفناد بيعته له واعتراضه بطلانته
فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته فان قالوا هذه الآية انما أوليك الله ورسوله الى آخرها نقلت في
على كما قاله أهل التفسير فصار المعنى انما التصرف فيكم انما الامنة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون
بكذا وكذا والتصرف في كل أمته هو الامام وانما الحصر فتخصر الامامة في علي وقال عليه السلام من
كنت مولاه فعلي مولاه والمولى هو المتصرف ولا يجوز أن يراد به المعتق والخليف وإن لم يظهر
فيكون معنى الحديث من كنت متصرفا فيه كان علي متصرفا فيه وليس الامامة الا ذلك وقال عليه
السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفته فكذلك علي فقلنا كانت الآية
منصرفة على علي لمنه في ذلك على الصحابة أولا وعلى علي ثانيا ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا يبعد
بنفسه غيره على انما وردت بلفظ الجمع فصرها الى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل وعلى التسليم لا يلزم
بإطلاق اسم الولي أن يكون اماما واستخلاف موسى هرون علمها السلام حين توجه الى الطور
لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصره اقتراضا ولا تدل كونه أهلا لها في الجملة وبه
نقول والله التوفيق (الاضل الثامن) ان فضل الصحابة رضي الله عنهم على حجب (ترتيبهم في الخلافة)
فأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي إذ المسلمون كانوا لا يقدمون

(الاصول الثامن) ان
فضل الصحابة رضي الله
عنهم على حسب ترتيبهم
في الخلافة

أحدًا في الإمامة تشبها منهم وإنما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصح وأفضل من غيره (اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يبلغ عليه الرسول الله صلى الله عليه وسلم) بالاطلاع الله سبحانه إياه (وقد ورد) عنه (في التلوة على جميعهم أخبار) صحيحة يعجز بها (وإنما يفهم ذلك) أي حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض (المشاهدون) زمان (الوحي والتزيل) وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (بقرائن) أي بظهور قرائن (الأحوال) المعدلة على التفضيل (و) ظهور (دقائق التفضيل) لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لنا صريحاً من بعض الأخبار ودلالة من بعضها كما في المحققين من حديث عمر بن العاص حين سأله عليه السلام فقال من أحب الناس إليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أوهما قلت ثم من قال عمر بن الخطاب بعد رجلاً وتقدية في الصلاة كذا كره عائشة فقلت من الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علماً وقرابة وخافاً وورعاً ثبت بذلك أنه أفضل الصحابة وفي المحققين من حديث ابن عمر عن تخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم تخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطلحاني فيبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا يذكره وفيه أيضاً من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أئله إلا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأما بعض الأول والثاني ففضل أبي بكر وحده على الكل وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل وما أجمعوا على تقديمه على رضى الله عنه بعدم دل على أنه كان أفضل من محضرته ثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة عليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أي الصحابة (ذلك لما رتبوا الأمر كذلك) بالتفضيل السابق (إذا كانوا رضى الله عنهم) من (لأناخذهم في) دين (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صاروف) أي ما عدا معرف من صرامتهم في الدين وعدائهم وإنشاء الله عليهم وتركيتهم كما سبقت الإشارة إليه أنفاً (تبيين) هذا الترتيب بين عثمان وعلي هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافاً لما روى عن بعض أهل الكوفة والبرصرة من عكس القضية وروى عن أبي حنيفة وسفيان الثوري والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة على ما رتبته في الفتحة الأكبر وفق مراتب الخلاف وكذا قال الثوري في شرح العقيدة إن ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان على علي وعلى هذا عامة أهل السنة قال وسفيان الثوري يقول بتقديم علي على عثمان ثم رجوع على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي قلت وروى عن مالك التوقف سكتي المازري عن المدونة أن مالكاً سئل أي الناس أفضل بعد نبهم فقال أبو بكر ثم قال أوفى ذلك منك قبله فعلى عثمان قال مالكاً أدركت أحداً من اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولاً أن مالكاً رجع عن التوقف في التفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح إن شاء الله تعالى قال ابن أبي شريف وقد مال إلى التوقف أيضاً أمام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتعارض الظنون في عثمان وعلي اه قال وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل لخلق واليهذه القاضي أبو بكر ولكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفى ذلك منك اه وقال أبو سليمان إن المختارين في هذا مذهب منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة الصحة وتقديم علي من جهة القرابة وقال قوم لا تقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلي أفضل فباب الخبر به وهي الطاعة للحق وللمصلحة لخلق متعدد وباب الفضيلة لازم اه وفيصحت لا يخفى وفي شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل هناك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات السمة والجماعة تفضيل الشيعين ومحبة الحسين والانصاف الله أن أريد بالفضيلة كثرة الثواب

اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل ذلك لا يبلغ عليه الرسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه أيضاً من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أئله إلا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأما بعض الأول والثاني ففضل أبي بكر وحده على الكل وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل وما أجمعوا على تقديمه على رضى الله عنه بعدم دل على أنه كان أفضل من محضرته ثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة عليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أي الصحابة (ذلك لما رتبوا الأمر كذلك) بالتفضيل السابق (إذا كانوا رضى الله عنهم) من (لأناخذهم في) دين (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صاروف) أي ما عدا معرف من صرامتهم في الدين وعدائهم وإنشاء الله عليهم وتركيتهم كما سبقت الإشارة إليه أنفاً (تبيين) هذا الترتيب بين عثمان وعلي هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافاً لما روى عن بعض أهل الكوفة والبرصرة من عكس القضية وروى عن أبي حنيفة وسفيان الثوري والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة على ما رتبته في الفتحة الأكبر وفق مراتب الخلاف وكذا قال الثوري في شرح العقيدة إن ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان على علي وعلى هذا عامة أهل السنة قال وسفيان الثوري يقول بتقديم علي على عثمان ثم رجوع على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي قلت وروى عن مالك التوقف سكتي المازري عن المدونة أن مالكاً سئل أي الناس أفضل بعد نبهم فقال أبو بكر ثم قال أوفى ذلك منك قبله فعلى عثمان قال مالكاً أدركت أحداً من اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولاً أن مالكاً رجع عن التوقف في التفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح إن شاء الله تعالى قال ابن أبي شريف وقد مال إلى التوقف أيضاً أمام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتعارض الظنون في عثمان وعلي اه قال وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل لخلق واليهذه القاضي أبو بكر ولكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفى ذلك منك اه وقال أبو سليمان إن المختارين في هذا مذهب منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة الصحة وتقديم علي من جهة القرابة وقال قوم لا تقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلي أفضل فباب الخبر به وهي الطاعة للحق وللمصلحة لخلق متعدد وباب الفضيلة لازم اه وفيصحت لا يخفى وفي شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل هناك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات السمة والجماعة تفضيل الشيعين ومحبة الحسين والانصاف الله أن أريد بالفضيلة كثرة الثواب

فالتوقف جهة وإن أريد كثرة ما به ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى قال ملا على ومراعاة الأفضلية
أفضلية عثمان على علي بقرينة ما قبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الأفضلية بين الاربعة كما فهمه
أكثر المحققين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا لأن فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه
وقد نقل الشافعي عنهم وكالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكاورة وتكذيب العقل فيما
يحكم بدياهته قال والمتقول عن بعض المتأخرين أن لا جرم بالأفضلية بهذا المعنى أيضا أذمان فضيلة
لا حدا ولا غيره مشاركة فيها ويتقدم اختصاصها حقيقة فقد يوجد لغيره أيضا اختصاصه بغيرها على
أنه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أربع من فضائل كثيرة إما لنفسها في نفسها أو لزادة كميتها وقال
محسن آخر أي فلا جهة للتوقف بل يجب أن يجزم بأفضلية علي إذ قدموا من حقه ما يدل على عموم مناقبه
ووفور فضائله وإضافته بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولما فصل
فيه وانحصر من الرضا لسنه فريه بلامرية إذ لو كان هذا فضائل يوجد من أهل الزيادة والبرائة حتى
أصلا قال والتعصب في الدين اه ولا يخفى أن تقديم علي على الشصين يخالف لذهب أهل السنة على
مآله جميع السلف وإنما ذهب بعض الخلف إلى تفضيل علي على عثمان ومنهم أبو الطفيل من النصابة
وفي كتاب القوت كان أحد بن حنبل قد أكره عن عبدالله بن موسى الكاظم ثم بلغه عنه أن قد بعث قيل
أنه كان يقدم عليا على عثمان فانصرف أحمد ومزني جميع مآجله عنه ولم يحدث منه شأ
* (فصل) * قال الشهاب السهر ورد في رسالته المسماة اعلام الهدى وعقيدة أرباب النقي وأما
أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تنحصر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ثم قال
ومما ظهر به الشيطان من هذه الامة وناسر العقائد منه ودنس وصار في الفضاير حيث ما ظهر من
المشاحة وأورث ذلك أسقادا وضغائن في البواطن ثم استحسنت تلك الصفات وفارقتها الناس
فتشكفت وتعدت وجذبت الى أهواء استحكمت أصولها وتشتعت فروعها فأفهم المنبر من الهوى
والعصبة اعلم أن النصابة مع تراهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرا وكانت لهم نفوس والنفوس
صفات تظهر فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكروة فذلك فيرجعون الى حكم قلوبهم وينكرون
ما كان من نفوسهم فانتقل البسر من آثار نفوسهم الى أبواب نفوس عدمو القلوب فبدأوا كروا
فضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على
الظاهر المفهوم عندهم ووقعوا في بدع وشبه أو ردتهم كل مورد ردي وجرعهم كل شرب دوي واستحجم
عليهم صفات قلوبهم وروجع كل أحد الى الانصاف واذا غلبه المايح من الاعتراف وكان عندهم البسر
من صفات نفوسهم لان نفوسهم كانت محفوفة بأوار القلوب فلما قاور ذلك أرباب النفوس التسلطة
الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أقوارها حدث عندهم العداوة والبغضاء فان قبلت الذمم
فأسلكت عن التصرف في أمرهم واجعل محبتك للكل على السواء وأمسك عن التفضيل وإن خامر
باطلك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جهة أسرارنا بلزملك اظهاره ولا يملك أن يحب
أحدهم أكثر من الآخر بل يملك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع وتكفيل في العقدة السليمة
أن تعتقد صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم اه قال الملا على ولا يخفى أن هذا من
الشيخ أرواه العنان مع الخصم في ميدان البيان فانه يبر اعترافه أولا ثم تنزل الى المايح في الجهة آخر
ولان اعتقاد صحة خلافة الاربعة مما يوجب ترتيب فضلهم في مقام العلم والسعة ثم الظاهر أن المحبة
تتبع الفضيلة قلته وكثرة وتسوية فيتعين اجمالا في مقام الاجال وتفصيلا في مقام التفضيل قال ثم
وأيت الكردوي ذكر في المناقب ما نصه من اعتراف بالخلانة والفضيلة للختلفة وقال أحب عليا أكثر
لا يراخذ به اثناسا لله تعالى لقوله عليه السلام هذا قسمي فيما أملك فلا تلوأخفني فيما أملك وقال سارح

الطواغيت ترتب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة إلا أن لابي بكر وعمر زيه وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا بالاعتداء بالأفعال إلا بامر الله تعالى وعمر فقال اقتدوا بالذين من بعدي أي بكر وعمر وفرق بين اتباعهم والاعتداء بهم فقال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين (الاصل التاسع أن شرائط الإمامة العظمى المعتبر بها الخلافة بعد الاسلام) لأن الكافر لا يصح تقليده لأمور المسلمين (والتكليف) لأن غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره فكيف يقوم بأموره وبعد الحرب لأن العبد مشغول بالأوقات بحقوق سيده فكيف يتفرغ بشأن غيره وأيضاً محقق في عين الناس فلا يهاب ولا يخشى أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم لا دمع وجود شيء منها لا يمكنه القيام بشأن الإمامة وكان المصنف يذكر هذه الشروط لشهرتها لكونها لا بد منها (خمس) الأول (الذكورية) كذا في النسخ وفي بعضها الذكورة واشترطها لأن الإمامة المراد أن تصح إذا النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخرج إلى المشاهد الحكم ومعارك الحرب (و) الثاني (الورع) أراد به العدالة وبها عير الأكثر وهي المرتبة الأولى من مراتب الورع التي هي ترك ما لو جازب أخلاقه وصف الفسق كما سبق في المصنف في كلامه هذا وخرج من العدالة الظلم والفسق فالنظام يتخل به أمر الدين والعدالة فكيف يصلح للولاية والفاصل لا يصلح بأمر الدين ولا يوفق بأوامره ونواهيه وربما اتبع هواه في حكمه فصر أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق (و) الثالث (العلم) وأراد به الاجتهاد في الأصول الدينية والفروع الشرعية بطلانه من قيام بأمر الدين بالغ في محل الشبهة في العقائد ويستقل بالفقوى في النوازل وأحكام الفرائع قضا واستنباطاً لأن مقاصد الإمامة حفظ العقائد وقمع سبل الحكومات ورفع الخصومات وهذا الذي ذكرناه من تفسير العلم هنا هو مراد المصنف كيدل عليه سياق عبارته في الانتصاف أيضاً ومنهم من فسر العلم بعلم الفقه في الفروع وأصول الفقه وقال أن الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطاً في الإمامة للضرورة وجوده وجواز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بأن يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين (و) الرابع (الكفاية) وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الإمامة وبمستزجها من العجز وهي أعم من الشجاعة إذ الكفاية تتناول كونه ذا رأي بتدابير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يقتض من الجناة ويقسم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحرب ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأي وذا شجاعة للضرورة اجتماعهما في شخص واحد وامكان تفويض مقصباتهما إلى الشخصين وأصحاب الآراء الصائبة وعندا الخنفية العدالة ليست شرطاً لصحة الولاية فيصح تقليد الفاضل الإمامة مع الكراهة وإذا قلنا عدلاً لا جاز في الحكم ونسق بذلك أو بغيره لا ينزل ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (و) الخامس (نسب فريش) أي كونه من أولاد فريش وهو لقب النضرين كلمة بن خزعة بن مدركة بن الياس بن مضر والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ذكره ابن قدامة ولما وفد كندة على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر وخمسين الأشعث بن قيس فقال الأشعث للنبي صلى الله عليه وسلم أنت منا قلة كندة هي أم كلاب بن مرة وإلى هذا القول ذهب بعض الشافعية ويروي أن شاعن الأشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأوتى بأحد بني قريش من النضر الاجلدة بشير الأشعث بقوله أنت منا الجدة كندة هي أم كلاب بن مرة وإلى هذا القول ذهب بعض الشافعية ويروي أن شاعن الأشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأوتى بأحد بني قريش من النضر اجلدة ليست من قريش الاجلدة والصحيح عندنا أن النسب أن قريشاً هو فريش من مالك بن النضر وهو جاع فريش وهو الجد الحادي عشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من لم يلد فليس بقريش

هـ (الاصل التاسع) أن شرائط الإمامة بعد الاسلام والتكليف خمسة للذكورية والورع والعلم والكفاية ونسب فريش

وقد حكى بعضهم في تسمية نهر قريش عشرين قولاً أوردناها في شرحي على القاموس فراجعوه وذكر
الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة عند قوله وذلك أن قريشاً وكثرة
فيه أشعار بان في كثافته من ليس قريشاً إذا العطف يقتضي المغايرة فخرج القول بان قريشاً من ولد النضر
ابن مالك على القول بانهم ولد كثافة ثم لم يعجب النضر غير مالك ولما كان غير قريش ولد النضر
ابن كثافة فلما كثافة فأعقب من غير النضر ولهذا وقعت المغايرة وهو جمع حسن وقوله لم يعجب
النضر غير مالك صحيح فإنه ليس له ولد بان ينسب إليه غير مالك وأما يجلد بن النضر جد بدر بن الحرث
ابن يجلد الذي سميت بدر به بدراً فاقترض ثم أن كثيراً من المستأثر في هذا الاشتراك فيمكن به ما
رواه البخاري أحسن وأما وع أن عبد الله بن عباس كان رأسه زينة وأوجب بحمله على من ينسبه الأمام
أميراً على سيرة أو غيرها لأن الأمام لا يكون عبداً بالأجاعة وقد أشار المنذري إلى دليل أهل السنة في
هذا الشرط بقوله (نقلوه صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش) قال العراقي أخرجه النسائي من
حديث أنس والحاكم من حديث علي بن فضال وكذا أخرجه البخاري في التاريخ وأبو يعلى كلهم
من طريق بكر بن الجري عن أنس وأخرجه العبدلي والزاوي والبخاري في التاريخ من طريق سعد بن
أبراهيم عن أنس وقوله زيادة ماذا حكموا فعدلوا وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبو بكر
الصدوق روى الله عنهم جزاً اللفظ من غير زيادة ووجهه رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع وأخرجه
الطبراني والحاكم من حديث علي بن عبد الله الطبراني أيضاً من حديث علي بن أبي حمزة عن أنس بلغة أن الملك في قريش الحديث وأخرج يعقوب
بن سفيان وأبو يعلى والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز حدثنا سيار بن سلامة أبو الهيثم قال
دخلت مع أبي علي بن برزة الأسلمي فسمعت يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا إله إلا الله
من قريش الحديث وأخرج البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة قال قال هذا الأمر في قريش
ما بقي منهم اثنتان وعند مسلم ما بقي من الناس اثنتان وفي رواية الأسماعيلي ما بقي في الناس اثنتان وأشار
بأصبعه السبابة والوسطى وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رابعاً قدموا قريشاً ولا تقدموها
وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنظل ومن حديث عبد الله بن السائب مثله وفي نسخة أبي
اليمان عن شعيب عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حنيفة مرسلاته بلغه مثله وأخرجه الشافعي من
وجه آخر عن ابن شهاب أنه بلغه مثله وفي الباب حديث أبي هريرة وقعه النسائي سبع لغير قريش في هذا
الشان أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن
الأعرج عن أبي هريرة وأخرجه مسلم أيضاً من رواية همام عن أبي هريرة ولا جد من رواية أبي سلمة
عن أبي هريرة مثله لكن قال في هذا الأمر قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله أن هذا الأمر
في قريش ما منه قال ابن المنير وجه الالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذرة كقوله يكون
مفهوم نعت ولا جهة فيه عند المحققين وإنما الجهة وقوع المبتدأ معرفة باللام الجنبية لأن المبتدأ بالحقيقة
ههنا هو الأمر الواقع صفة لهذا وهذا الأوصاف لا بالجنس فقتضاه حصر جنس الأمر في قريش فصر
كأنه قال لا أمر إلا في قريش وهو كقول الشفة فيقال يقسم والحديث وإن كان بلغنا الخبر فهو معنى
الأمر كأنه قال اتصوا بقريش خاصة وبهية طرق الحديث تؤيد ذلك ويؤيد منه أن الصلابة اتفقا
على إفادة المفهوم للصغر خلافاً ما أنكر ذلك وإلى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الأمام أن
يكون قريشاً وقد ذك ذلك طوائف ببعض قريش فقالت طائفة لا يجوز إلا من ولد علي وهذا قول الشفة
ثم اختلفوا في الاختلاف أشد في بعض تعيين ذرية علي وقالت طائفة تخص نول العباس وهو قول أبي
مسلم الخراساني وأتباعه ونقل ابن حزم أن طائفة قالت لا يجوز إلا في ولد جعفر بن أبي طالب وقالت

نقلوه صلى الله عليه وسلم
الاعتصم قريش

أخرى في الولد المطلب وعن بعضهم لتجاوز الأبي بنى أمية وعن بعضهم الآخر عدمه قال ولا حجة لاحد من هؤلاء الفرق اهـ وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة يجوز أن يكون الامام غير قرشي وانما يستحق الامامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أو غريبا بالغ ضرار بن عمرو قال تولى غير القرشي أولى لانه يكون أقل عشيرة فاذعصى كان أمكن لخلعه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث الأئمة من قریش وعمل المسلمون به قرأ بعد قرن وانعقد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف قال الحافظ قد جعل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بنى أمية كقطرى ودامت فتنتهم حتى آبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة وكذا تسمى بأمر المؤمنين من غير الخوارج ممن تلم على الحاجب كبن الاشعث ثم تسمى بالخلافة من قام في قطر من الاطوار في وقت ما وليس من قریش كبن عباد وغيرهم بالندلس وكعب بن الزمرن وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تغذوا بأوامهم بل كانوا من أهل السنة داعين اليها وقال عياض اشترط كون الامام قرشيا مذهب العلماء كفاة وقد عدوه في مسائل الاجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الامور قال ولا حجة بقول الخوارج ومن واقعهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين قال الحافظ ويحتاج في نقل الاجماع الى تأويل ما به عن عرف ذلك فقد أخرج أحد بن عمر بسند رواه ثقات انه قال ان أدركني أجلى وأوعيد حتى استخلفته فذكر الحديث وفيه ان أدركني أجلى وقد مات أو صبيحة استخلفت معاذ بن جبل الحديث ومعاذ أنصاري لاندبه في قریش فيصنع أن يقال العمل بالاجماع انعقد بعد عمر على اشترائه أن يكون الخليفة قرشيا أو تقرر اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم اهـ واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم انه اذا لم يوجد قرشي يستخلف كئذ فان لم يوجد فن بنى اسمعيل فان لم يوجد منهم أحد مستجمع الشروط ففيمى وفي وجه جرحهم والافن بنى ولد اسمعيل قالوا وانما فرض الفقهاء ذلك على عانتهم في ذلك ما يمكن أن يقع خلا وان كان لا يقع عادة أو شرعا قال الحافظ والذي يعمل قائل هذا القول عليه انه فهم منه انهم المفضل وشبه الصديق لا يتخلف وأما من حمله على الامر فلا يحتاج الى هذا التأويل والله أعلم (واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أى وجدت هذه الشروط في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالامامة أفضلهم فان ولي المفضل مع وجود الافضل صحت امامته والمراد باجماع العدد قول المصنف اجماعهم في الوجود لاني عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله (فالامام من انعقدت البيعة من أكثر الخلق والمخالف لاكثر باع يجب رده الى الايقاد الى الحق) جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة ما يقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا أهلية أو لا ثم بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ولا تولى أكثر من واحد لا يرى مسلم من حديث أبي سعيد اذا بايع خليفتين فانتسباوا الاخر منهما والامر بينهما لم يحل على ما اذا لم يندفع بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة الاسلام وانما دخلت الفتن وان التعدد يقتضى لزوم امتثال احكام متضادة وثبت عقد الامامة بأحد أمرين اما باختلاف الخليفة الماء واما ببيعة من تعتبره من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء أو أهل الرأي والتدبير وعند الأشعرى يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولى الرأي فاذا بايع المعتز بسط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانتقاد ان وقع من العائد أو من غيره وشروط المعتز خمسة وذكر بعض الحنفية اشترط جماعة دون عدد مخصوص والله أعلم (الاصل الاشارة لوتعد وجود الورع) أى العدالة (والعلم) أى

واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لاكثر باع يجب رده الى الانتقاد الى الحق (والاصل العاشر) انه لو تعدد وجود الورع والعلم

الاجتهاد في الأصول والفروع (فحين يتصدى للإمامة) بأن يقبل عليها جاهل بالأحكام أو فاسق (وكان في صمد) عنها (اثارة فتنة) وترتب مفسدة (الاطلاق) أي لا يطاع دفعها (حكمنا) حينئذ (باعتقاد امامته) كما قدمنا في الأصل الذي قبله (لأننا) لا نخلو (بين أن تحرك فتنة بالاستبدال) بغيره (فما يليق فيه) أي في هذا الاستبدال (من الضرر) والتعب (يزيد على ما ينوهم من نقصان هذه الشرع) من العلم والعدالة (التي أثبتت لزيمه) وفي بعض النسخ لزيم (المصلحة) الشرعية (فلا يهدم أصل المصلحة شفعاً بغيرها) فيكون (كل شيء يفي قصراً) ويتحقق في بنائه (ويهدم مصر) أي مدينة وبين قصر ومصر جناس (و بين أن تحرك مخلو البلاد عن الإمام ويقاد الاقضية) أي الأحكام الشرعية (وذلك محال) لأنه يؤدي إلى محال (ونحن نقضي) أي نحكم (بنفوذ قضاء أهل البيت) وفي المسارة قضائاً أهل البيت أي أقضية قضائهم (في بلادهم) التي غلبوا عليها (لم يفسح حاجتهم) إلى تنفيذهما (فكيف لا نقضي بجهة الإمامة) مع فقد الشروط (عند الحاجة والضرورة) أي الضرر القائم بقدر عدم الإمامة بأن لا تحكم بالانقضاء فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة قوله القضاء وإذا قلب آخر فاقط الشروط على ذلك المتقلب أولاً وقصد مكانه فها انزل الأول وصار الثاني اماماً وفي شرح الحليجية إمامان الإمام وتصدى للإمامة كامل الشروط من غير بعة ولا استقلال وقهر الناس بشركة لا تعدلته الإمامة وأماناً كان فاسقاً أو جاهلاً وفعل ذلك فهل تعدد له أم لا اختلف في ذلك على قولين قال السعد والظاهر عندى أنه يتعدد دفعاً للفساد إلا أنه بعضي بما فعل (تنبيه) * يجب طاعة الإمام عادلان أو جائراً لقوله تعالى وأولى الأمر منكم ما لم يخالف حكم الشرع لما أخرج مسلم من خروج من الجماعة وقاروا الجماعة ما يمتنع جاهلية قوله أيضاً من ولي عليه فرأى يأتي شيئاً من معصية الله تعالى فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا يترن يدان طاعته ولا شتمين من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شراً مات ميتة جاهلية وأما إذا خالف أحكام الشرع فلا طاعة لهؤلاء في معصية الخالق فيبقى الضار والسنن الأربعة السمع والطاعة للامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة (خاتمة) لا يجوز خلع الإمام بلا سبب ولو ظهره لامتنع تقدم غيره والسبب المتفق عليه الجنون المطلق والعمى والصمم والغرض والمرضى الذي ينسب العلوم والردة وصيرورته أسيراً لا رجحان له وبالجمله كل ما يحصل معه فقد الإمامة وأما الفسق فقد اختلف فيه على قولين فالذي عليه الجمهور أنه لا يعزل به لأن ذلك قد تنشأ عنه فتنة هي أعظم من فسقه وذهب الشافعي في القديم إلى أنه يعزل وعليه اقتصر الماوردي في الأحكام السلطانية وقال امام الحرمين إذا جاز في وقت وظاهر ظله وقضه ولم يترجع عن سوء صنعه بالقول فلا هل الحل والعقد التواطؤ من رفعه عزله ولو شهر السلاح ونصب الخروب وأمان عزل نفسه بنفسه فإن كان لهجز عن القيام بالأمر انعزل ولا اقلا (فهذه الأركان الأربعة الخاوية) أي الجامعة (للاصول الأربعين) من ضرب أو بعثت عشرة (هي قواعد العقائد) الدينية ولذلك سمى المصنف كمله الأربعين في عقائد أهل الدين نظراً إلى ذلك وكذلك الفخر الرازي في كتاب الأربعين وهذا غير اصطلاح المحدثين فإنهم يريدون به أربعين حديثاً كما هو ظاهر (إن اعتقدنا) أي عقد ضميره على فعلها وتلقينها بالابول (كان موافقاً لأهل السنة) والجماعة معدوداً في حزمهم (ومباني) أي مفارقات (الرها البديعة) والضلالة (والله تعالى بسببنا يتوفقه ويهدينا) أي يرشدنا (إلى) اتباع (الحق) الصريح الواثق للكتاب والسنة (وتحقيقه) بالادلة الواضحة (بمنه) وكرمه (ومعصية جوده) وقضه (وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه) وعلى كل عبد مصطفى (لله من واري أحواله ولم تسلمنا كثيراً والمجد لله رب العالمين

(الايان والاسلام) بيان ما بينهما من الاتصال والانفصال هل هما شيء واحد أو يقتزمان (د) بيان ما ينظر إليه أي إلى الايمان (من) وصفي (الزيادة والنقصان) وبيان اختلاف العلل فيه (د) بيان (وجه استثناء السلف) الصالح (فيه) أي في الايمان وهو قولهم أنا مؤمن إن شاء الله وما فيه من الاختلاف (في مجازة وعدم جواز) كإسباني (وفيه ثلاث مسائل) الأولى (مسألة) اختلفوا في أن الاسلام هو الايمان (د) كان غيره (قوي) لا يتخلو ما أنه (منفصل بوجد) ويتحقق (دونه) أو هو مرتبط به) أو تباطأ بحيث (يلزمه) ولا ينفك عنه (فقبل انهما شيء واحد) في المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر (وقيل انهما شيان) مفترقان (للاصولان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل انهما شيان ولكن مع افتراقهما) مرتبطا أحدهما بالآخر وقد أورد (الامام) (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي البصري (المتي) في كتابه قرب القلوب ولاة الحب والمحبور وقد تقدمت ترجمته في أول الكتاب (في هذا) الباب (كلاما) الا انه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بأيراد العبارات وما كان كذلك فهو قليل الجسد (ولننجس) من المجهوم وهو المخلوق مرة واحدة بسرعة (على التصريح بالحق) الصريح (من غير تعريض) أي سهل (على نقل الملتصق له) أي لزيادة (فيقول) في هذا) الباب (ثلاث مباحث) الأول (بحث عن موجب الفطن في الغيبة) بفعل الجيم من المرجب (د) الثاني (بحث عن المراد بهما) في إطلاق التصرع (د) الثالث (بحث عن حكميهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول) من ذلك (لغوي) لانه يبحث فيه عن جوهر المعانيهما (د) البحث (الثاني) تفسيري) لانه يبحث فيه عن اطلاق القرآن (د) البحث (الثالث) فقهي شرعي لانه يبحث فيه عما يترتب على التصفيحهما نوايا وعقبا البحث الأول في موجب اللغة) بفعل الجيم من أوجب عليه كذا فهو موجب والمعنى ما يوجب اللغة اصحابا والموجب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بان كان عليه تأمة له من غير قصد واردة وهذا هو الموجب بالذات وما هو بوجوب صدور الارواح من النار ويراد بهذا المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) وبعبارة ما استفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى الغير أو الغير عنه والصدق مطابقة القول للضمير والمعبر عنه متى تم استعماله في التصديق اما مجاز لغوي أو حقيقة لغوية أشار إليه السيد في ماشية الكشف (قال الله تعالى) في قصص اخوة سيدنا يوسف عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي يصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمة آمن لتعديبه أو الصبر ورة فعلى الأول كان الصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان الصدق صار ذا آمن من أن يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالياء كما قال تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه وباعتبار تضمنه معنى الايمان والقبول يتعدى باللام ومنهما آمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بمعتقدات متعددة باعتباريات مختلفة مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزعه عن كل وصفا كمال فيه وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت باللائكة أي بانهم عباد الله الكرمون وآمنت بكتب الله أي بانها منزلة من عنده (والاسلام عبارة عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلزم (والاستسلام) هو الانقياد للظاهر فقط والدخول في السلم (بالاذعان والاقتداء) أي الانحياز بالباطن (ترك التمرد والعقو) (والاباء) أي الكراهة والامتناع (والعناد) وهو المبالغة في الاعتراض ومخالفة الحق (ولصدق) المتقدم (بمحل خاص) يجعل به (وهو القلب) التصوري (د) أما (اللسان) فالتلويح (ترجمته) الذي يعبر عن ذلك المعنى القاطع بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه علم في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

من الاتصال والانفصال وما ينظر إليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسألة) اختلفوا في أن الاسلام هو الايمان أو غيره وإن كان غيره فهو منمفضل عنه بوجدونه أو مرتبط به يلزمه فقيل انهما شيء واحد وقيل انهما شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيان ولكن مرتبطا أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المذكور في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثير التطويل فلنجس م الات على التصريح بالحق من غير تعريض على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب الفطن في الغيبة بحث عن المراد بهما في إطلاق التصرع والبحث الأول لغوي لانه يبحث فيه عن جوهر المعانيهما (د) البحث الثاني تفسيري) لانه يبحث فيه عن اطلاق القرآن (د) البحث الثالث فقهي شرعي لانه يبحث فيه عما يترتب على التصفيحهما نوايا وعقبا البحث الأول في موجب اللغة) بفعل الجيم من أوجب عليه كذا فهو موجب والمعنى ما يوجب اللغة اصحابا والموجب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بان كان عليه تأمة له من غير قصد واردة وهذا هو الموجب بالذات وما هو بوجوب صدور الارواح من النار ويراد بهذا المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) وبعبارة ما استفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى الغير أو الغير عنه والصدق مطابقة القول للضمير والمعبر عنه متى تم استعماله في التصديق اما مجاز لغوي أو حقيقة لغوية أشار إليه السيد في ماشية الكشف (قال الله تعالى) في قصص اخوة سيدنا يوسف عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي يصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمة آمن لتعديبه أو الصبر ورة فعلى الأول كان الصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان الصدق صار ذا آمن من أن يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالياء كما قال تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه وباعتبار تضمنه معنى الايمان والقبول يتعدى باللام ومنهما آمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بمعتقدات متعددة باعتباريات مختلفة مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزعه عن كل وصفا كمال فيه وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت باللائكة أي بانهم عباد الله الكرمون وآمنت بكتب الله أي بانها منزلة من عنده (والاسلام عبارة عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلزم (والاستسلام) هو الانقياد للظاهر فقط والدخول في السلم (بالاذعان والاقتداء) أي الانحياز بالباطن (ترك التمرد والعقو) (والاباء) أي الكراهة والامتناع (والعناد) وهو المبالغة في الاعتراض ومخالفة الحق (ولصدق) المتقدم (بمحل خاص) يجعل به (وهو القلب) التصوري (د) أما (اللسان) فالتلويح (ترجمته) الذي يعبر عن ذلك المعنى القاطع بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه علم في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

فهو تسليم وترك الإياه والجلود) أي الأسكل (وكذلك الاعتراف بالسان) أي الإقرار (وكذلك الطاعة والانتقاد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (أن الإسلام أعم) من الاعيان (و) أن (الاعيان أخص) من الإسلام (وكان الاعيان عبارة عن أشرف أجزاء الاسلاء فإذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً) قال الامام السبكي أشهر المفاهيم بالعموم والتخصيص المطلق فكل ايمان اسلام ولا ينكس ثم اختار أن الظاهر تساويهما أو تلازمهما بمعنى أن الإسلام موضوع للانتقاد الظاهر مشروطاً بالاعيان والاعيان موضوع للتصديق الباطن مشروطاً فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتساويهما ولا يقال كل ايمان اسلام ولا كل اسلام ايمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمان لأن معنى التباين أن لا يصدق على ذات واحدة وإن تلازما في الوجود هذا في الإسلام المعتد به وقول من قال كل ايمان اسلام ولا ينكس أطلق الإسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك يجوز وتحرر بالعبرة أن يقال كل ايمان يلزمه الإسلام ولا ينكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينكس فإن جعلت الاعيان لا يحصل معناه الا بشرط الظفا فيصعب وان جعلته يحصل معناه لكن لا يعتد به شرعاً الا بالانطق لا يصح اهـ (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كلاً أوسنة (والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على) أنحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة البالد على معنى واحد (و) في معناه (التوارد) (ورود) أيضاً (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفرداً في المفهوم (ورود) أيضاً (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (لما الترادف) فني قوله تعالى في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كل قبيلة من المؤمنين فواجداً نافعاً غير يبيت من المسلمين) والضميران عائداً إلى القريه (ولم يكن بالاختلاف الأهل يبيت واحد) لوط وبنائه وهو قول جماعة من المحدثين وجهو المعترضة والمتكلمين وجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الإسلام هو الاعيان (وقال تعالى) في معناه (وقال موسى يا قوم ان كنتم بالله فاعلوه فكلوا ان كنتم مسلمين) فيجز الآية يشهد على صدقها بأن حاشي واحد وبما استدله به على ترادفهما لضاف قوله تعالى ومن ياتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وجه الدلالة أن الاعيان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً فتعين أن يكون عنه لأن الاعيان هو الدين والدين هو الإسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الإسلام فنتج أن الاعيان هو الإسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم) بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كُتُب الاعيان والبخاري وحده في التفسير أيضاً من طريق بكرمة بن خالد بن ابن عمر وفي القرون وهاجر بن عبد الله عن سالم بن الجهم عن عبيدة مولى ابن عمر عن زبيل بن بشير قال أئبت ابن عمر عن رجل فقال ما عبيد الله مالك تحب وتعبر وقد تركت الفز وقال ولبائن الاعيان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيك كراهية دين فاما انه اختصار من الراوي أو تركه كما لا بد على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الاعيان فأجاب بهذه الخس) المراد بالخس المذكرة ما تقدم في الحديث قوله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحدوا البهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس مدبر وزعموا الاعيان شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله وأن تقوى الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادون تؤذوا وخس من الغنم اهـ قلت أخرجه البخاري في مشرة مواضع من كُتبه في الاعيان وفي خبر الواحد وفي كُتبه العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

فهو تسليم وترك الإياه والجلود وكذلك الاعتراف بالسان وكذلك الطاعة والانتقاد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (أن الإسلام أعم) من الاعيان (و) أن (الاعيان أخص) من الإسلام (وكان الاعيان عبارة عن أشرف أجزاء الاسلاء فإذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً) قال الامام السبكي أشهر المفاهيم بالعموم والتخصيص المطلق فكل ايمان اسلام ولا ينكس ثم اختار أن الظاهر تساويهما أو تلازمهما بمعنى أن الإسلام موضوع للانتقاد الظاهر مشروطاً بالاعيان والاعيان موضوع للتصديق الباطن مشروطاً فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتساويهما ولا يقال كل ايمان اسلام ولا كل اسلام ايمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمان لأن معنى التباين أن لا يصدق على ذات واحدة وإن تلازما في الوجود هذا في الإسلام المعتد به وقول من قال كل ايمان اسلام ولا ينكس أطلق الإسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك يجوز وتحرر بالعبرة أن يقال كل ايمان يلزمه الإسلام ولا ينكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينكس فإن جعلت الاعيان لا يحصل معناه الا بشرط الظفا فيصعب وان جعلته يحصل معناه لكن لا يعتد به شرعاً الا بالانطق لا يصح اهـ (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كلاً أوسنة (والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على) أنحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة البالد على معنى واحد (و) في معناه (التوارد) (ورود) أيضاً (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفرداً في المفهوم (ورود) أيضاً (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (لما الترادف) فني قوله تعالى في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كل قبيلة من المؤمنين فواجداً نافعاً غير يبيت من المسلمين) والضميران عائداً إلى القريه (ولم يكن بالاختلاف الأهل يبيت واحد) لوط وبنائه وهو قول جماعة من المحدثين وجهو المعترضة والمتكلمين وجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الإسلام هو الاعيان (وقال تعالى) في معناه (وقال موسى يا قوم ان كنتم بالله فاعلوه فكلوا ان كنتم مسلمين) فيجز الآية يشهد على صدقها بأن حاشي واحد وبما استدله به على ترادفهما لضاف قوله تعالى ومن ياتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وجه الدلالة أن الاعيان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً فتعين أن يكون عنه لأن الاعيان هو الدين والدين هو الإسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الإسلام فنتج أن الاعيان هو الإسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم) بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كُتُب الاعيان والبخاري وحده في التفسير أيضاً من طريق بكرمة بن خالد بن ابن عمر وفي القرون وهاجر بن عبد الله عن سالم بن الجهم عن عبيدة مولى ابن عمر عن زبيل بن بشير قال أئبت ابن عمر عن رجل فقال ما عبيد الله مالك تحب وتعبر وقد تركت الفز وقال ولبائن الاعيان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيك كراهية دين فاما انه اختصار من الراوي أو تركه كما لا بد على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الاعيان فأجاب بهذه الخس) المراد بالخس المذكرة ما تقدم في الحديث قوله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحدوا البهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس مدبر وزعموا الاعيان شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله وأن تقوى الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادون تؤذوا وخس من الغنم اهـ قلت أخرجه البخاري في مشرة مواضع من كُتبه في الاعيان وفي خبر الواحد وفي كُتبه العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

المنس وفي مناقب غفرش وفي المغازي وفي الأدب وفي التوحيد وأخرجه مسلم في الإيمان وفي الأشربة وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح أي قال صحيح والنسائي في العلم وفي الإيمان وفي الصلاة وإنما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتضاه الله على ما عكفهم فعله في الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل إليه من أجل كثرة مضراً أو لكونه على التراخي أو لكونه لم يرض إلا في سنة تسع وفادتهم في سنة ثمان قاله بعض الأراج أنه فرض سنة ست وأخبرهم ببعض الأوامر أقوال على أن زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة وفي السنن الكبرى للبيهقي وفي كلب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والاسلام بوصف واحد قال في حديث ابن عمر بن الاسلام على خمس الحديث وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لما سأله عن الإيمان فذكر هذه الأوصاف فدل بذلك أنه لا إيمان بأطن إلا بالاسلام ظاهر ولا اسلام علانية إلا بالإيمان سريرة وإن الإيمان والعمل تزيينان إلى آخر ما قاله (واما استعمالهما على سبيل الاختلاف فقولنا تعالى قالت الاعراب أنا مسلمون وإنما استعملنا بني اسلم فقموا المدينة في سنة جدية فأظهروا الشهادتين وكافوا بولون رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه إلى الانتقال والعمال ولم يقاتلن كقاتلن بولون فدل ذلك على أن الله تعالى رسله صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لم تؤمنوا إذ الإيمان تصديق مع طمأنينة قلب ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر أي انقدنا ودخلنا في السلم وكان نقول الكلام أن يقول لا تقولوا آمنا وقولوا أسلمنا لم تؤمنوا ولكن أسلمنا فدل ذلك على أن هذا التعليل بغير تكذيب دعواهم (فأراد بالإيمان ههنا تصديق القلب فقط) أي مع ثقة وطمأنينة وبالإسلام الاستسلام أي الانقياد (ظاهر باللسان والجوارح) قال الامام أبو بكر بن الطيب في هذه الآية ودعى الكرامة ومن وافقهم من الرحمة في قولهم إن الإيمان اقرار باللسان فقط وقديروا البخاري على حديث سعد الأبي في قتال في عنوانه إذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل أو الجور أو كره أو تكبر أو طغاب المسكر رجع الله أن تكون هذه الآية من باب الاختلاف كما سيأتي بيان ذلك (وفي حديث جبريل عليه السلام لما سأله عن الإيمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله بالبعث بمساكن الموت والحساب والقدر خيره وشره قال فما الاسلام فذكر الخمس خصال) هكذا هو نص القوت وجد في بعض نسخ الاحياء زيادة واليوم الآخر بعد قوله ورسله (فغير بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل) فدل على اختلافهما في الحكم قال العراقي أخرجه من حديث أبي هريرة دون ذكر الحج ومسلم من حديث عمر دون ذكر الحساب وغروا البيهقي في البعث اه قلت أخرجه البخاري في الإيمان وفي التفسير وفي أن كذا مختصرا ومسلم في الإيمان وابن ماجه في السنة بتجاهه وفي الفتن بعضه وأبو داود وفي السنة والنسائي في الإيمان وكذا الترمذي وأحمد والبخاري بإسناد حسن وأبو عروبة في صحيحه وأخرجه مسلم أضعافاً من غير من الخطأ ولم يخرج البخاري من طريقه لاختلاف فيه على بعض رواته أو ضمت ذلك في كتاب الجواهر المنيعة في بيان أصول أدلة مذهب الامام أبي حنيفة فراجع ان ثبت ثم إن البخاري أورد في كمال الإيمان من طريق أبي حنيفة التميمي عن أبي زرعة عن أبي هريرة بلفظ الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبقائه ورسله وأن تؤمن بالبعث قاله الاسلام قال الاسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة المفروضة وتؤم رمضان الحدي بشيئ من فيه ذكر الحج فأعاد هولاء من الرازي دليل حجة فهو رواية كهمس وتصحح البيت ان استطعت إليه سبيلا وقيل لأنه لم يكن فرض وهو مدفوع كما تقدم ولم يذكر الصوم فيه وياه عطلة الخراساني واقصر في حديث أبي عاصم على الصلاة والذكر كذا ولم يرد في حديث ابن عباس على الشهادتين وزاد سليمان التيمي بعد ذكر الجوع الحج والاعتكاف والغسل من الجنابة وأنعم بالوضوء (تنبه) وجه الدلالة من الحديث التفرق بين الإيمان والاسلام لفعل

وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب أنا مسلمون وإنما استعملنا بني اسلم فقموا المدينة في سنة جدية فأظهروا الشهادتين وكافوا بولون رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه إلى الانتقال والعمال ولم يقاتلن كقاتلن بولون فدل ذلك على أن الله تعالى رسله صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لم تؤمنوا إذ الإيمان تصديق مع طمأنينة قلب ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر أي انقدنا ودخلنا في السلم وكان نقول الكلام أن يقول لا تقولوا آمنا وقولوا أسلمنا لم تؤمنوا ولكن أسلمنا فدل ذلك على أن هذا التعليل بغير تكذيب دعواهم (فأراد بالإيمان ههنا تصديق القلب فقط وبالإسلام الاستسلام أي الانقياد (ظاهر باللسان والجوارح) وفي حديث جبرائيل عليه السلام لما سأله عن الإيمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بمساكن الموت والحساب والقدر خيره وشره فقال فما الاسلام فذكر الخمس خصال) هكذا هو نص القوت وجد في بعض نسخ الاحياء زيادة واليوم الآخر بعد قوله ورسله (فغير بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل)

الامان على القلب والاسلام على الجوارح فالامان لغة التصديق مطلقا وفي الشرع التصديق والنطق
 معا فاحد هما ليس بامان فتفسيره في الحديث الامان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما
 (وفي حديث سعد بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر
 من توفي منهم سنة مبين وخمين انه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد
 يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلم فردعه فأعاد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم هكذا أوردده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه بنحوه اه قلت أخرجه في
 الامان والزكاة من طريق شعيب عن الزهري عن عمار بن سعد عن أبيه وأخرجه عبد الرحمن بن عمر
 في كتاب الامان من طريق نونس عن الزهري ليس فيه اعاد السؤال ولا الجواب عنه وأخرجه أحد
 والجدى في مسندهما عن عبد الرزاق عن معمر بن الزهري وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق
 صالح بن الزهري ولفظه في كتاب الامان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء وسأله
 فترك رجلا هو أحبهم الي فقلت يا رسول الله مالك من فلان فوالله اني لاراه مؤمنا فقال أو مسلما فكنت
 قلبلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت فقلت فقلت مالك من فلان فوالله اني لاراه مؤمنا فقال أو مسلما فكنت
 قلبلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت فقلت فقلت مالك من فلان فوالله اني لاراه مؤمنا فقال أو مسلما فكنت
 وغيره أحب الي منه خشية أن يكبه الله في النار معني الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور
 سعد جلوسا من المؤلفة شيئا من الثمن لئلا يسأله يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلا في الجماعة هو
 جعيل بن سرائة الضمري المهاجري أحد أصحاب المصفة قال سعد هو أصعبهم وأفضلهم في اعتقادي فلم
 يعطه وقوله لاراه بفتح الهمزة أي أعلمه وقوله وأبى أخذ بضمها يعني أكلته وبه حزم القرطبي في الفهم
 وكذا رواه الامام علي وغيره ولم يجره النووي في شرحه على البخاري بحجابه قوله ثم غلبني ما أعلم منه
 ولا به راجع مرارا فلو لم يكن جازما باعتقاده لما كرهه وتعبق بالله دلالة فيه على تسبب الفتح لجواز
 اطلاق العلم على الغان الثالب كما قاله البياض وقوله أو مسلما يسكن الواقف ومعناه انتهى عن
 القطع بامان من من يختص به الخير الباطنة لان الباطن لا يطاع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام
 الفاخر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قوله سعد في جعل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدح له
 وتوصل في الطلب لاجله ولهذا ناقشه في لفظه وقوله خشية أن يكبه الله في النار أي لكفره اما بان تداه ان
 لم يعط أو لكونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البخل وأما من قوى ايمانه فهو أحب الي فأ كاه
 الى ايمانه ولا أخشى عليه رجوعا عن دينه ولا سوا في اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الامان
 والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورد هذا الحديث رواية بالمعنى والمصنف تبعه في سياقه
 (وروي أيضا انه) صلى الله عليه وسلم (سئل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال)
 أي السائل (أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الامان) هكذا أورد صاحب القوت وقال
 العراقي أخرجه أحد الطبراني من حديث عمرو بن عبسة بالشطر الاخير قال رجل يا رسول الله أي
 الاجلام أفضل قال الامان الحديث واسناده صحيح لكنه منقطع اه ووجدت في نسخة كتاب المغني
 مانعه علقة البخاري ووصله الى آخره في الاربعين قلت والذي في الصحيح من حديث عبد الله بن عمر قال
 رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الاسلام خير قال تعلم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن
 تعرف ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله
 الحديث وأخرجه أيضا مسلم والنسائي والترمذي والفاط (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل)
 لما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح بان تأمله واي في كل ذلك الشيخ أبو طالب المسكي الآن
 يكون على التداخل ونحن ذاكر ون كلامه على الاختصار وان كان في سياق المصنف الاتي للمباهة قال

وفي الحديث عن سعد أنه
 صلى الله عليه وسلم أعطى
 رجلا عطاء ولم يعط الآخر
 فقال له سعد يا رسول الله
 تركت فلانا لم تعطه وهو
 مؤمن فقال صلى الله عليه
 وسلم أو مسلم فأعاد عليه
 فأعاد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وأما التداخل
 فأروي أيضا أنه سئل فقيل
 أي الاعمال أفضل فقال
 صلى الله عليه وسلم الاسلام
 فقال أي الاسلام أفضل
 فقال صلى الله عليه وسلم
 الامان وهذا دليل على
 الاختلاف وعلى التداخل

٧ هتايض بالاصل

الايمان والاسلام اسمان بمعنى واحد وقد جعل الله ضد هما واحدا وهو الكفر فلو لانهما كشي واحد في
 الحكم والمعنى ما كان ضد هما واحدا ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك منها قوله تعالى يا أيها
 الكافر بعد إذ أنتم مسلمون ثم قال وعلى هذا أخبر صلى الله عليه وسلم عنهما بوصف واحد فأورد حديث
 ابن عمر بنى الاسلام على خمس وحديث ابن عباس في وفد عبد القيس ثم قال يدل على ان الايمان والعمل
 قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا ببنى
 ضد هما ثم قال وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح وفي النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده
 واشترط للايمان الاسلام ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك ثم قال فشرط الايمان العمل والتقوى
 كما اشترط للاعمال الصالحة الايمان فكأن أعمال العبد الصالحات لا تنفعه الا بايمان فكذلك لا يؤمن بالايمان
 لله عز وجل لم ينفعه الا بالأعمال الصالحة وفي وصية لقمان لابنه - يا بني لا يصح الزرع الا بالماء فكذلك
 لا يصح الايمان الا بالعمل والعمل وأما تفرقة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل لمأساة عن الايمان
 والاسلام فان ذلك تفضل أعمال القلوب وعقودها على ما وافق هذه المعاني التي وصفها لان تكون عقودا
 من تفضل أعمال الجوارح وفيما يجب الأفعال الظاهرة التي وصفها أن تكون علانية ان ذلك تقرى
 بين الاسلام والايمان في المعنى باختلاف وتضاد وليس فيه دليل انهما يختلفان في الحكم وقد يجتمعان في عبد
 واحد مسلم مؤمن فيكون ما ذكرناه من عقود القلوب وصف قلبه ما ذكرناه من العلانية وصف ظاهره -
 الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحدا ثم قال والوجه الثاني من تأويل الخبران معنى قوله أو
 مسلم يعني أنه مستسلم فإذا جتمع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلما مؤمنا ومن لم يقل
 بهذا الذي ذكرنا فقد كفر أبنا بكرضى الله عنه وجهه في مخال أهل الرقة وادعى عليه انه قتل المؤمنين لان
 القوم قد جاءوا بعقود الايمان ولم يجدوا أكثر الاعمال وانما أنكروا الزكاة فاسفل قتلهم وطأوا أصحابها حتى
 استناب من رجع منهم وأما حديث سعد الذي ظاهره ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المسلم والمؤمن
 فأنما فيه دليل على تقوية الايمان والاسلام في التفاضل والاقامات أي ليس هو من خصوص المؤمنين
 ولا أنما ظلمهم وكشف عن مقامه الذي يخفى على سعد كما كشف عن مقام عاتكة عن حقيقة إيمانها وكان
 تاملا لا يؤبره به فقال كيف أصبحت باحارثة فنطق بوجهه عن مشاهدته فقال له عرفنا ثم فهذا دليل
 لنا في تفضيل مقام الايمان على مقام الاسلام وان المؤمنين متفاضلون في الايمان وان تساوى في أعمال
 الجوارح من الاسلام وان الايمان لاحله وان كان محته محدودا لاسلام فأمر رسول الله صلى الله عليه
 وسلم الذي آمن طوعا على الذي آمن كرها وكان صلى الله عليه وسلم اعلم اعطى المؤلفة الرضا ومن لا يؤمن
 عادته وجمعه على المسلمين فخر بضا للمشركين كما أكرم الرجل بعد ما تكلم فيه فقيل له في ذلك فقال هذا
 أحق مطاع فأما الاتباع والسفلة فلم يكن يؤثرهم بالعطاء بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم
 على أراذل المؤلفة وضعفائهم قالت وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا ان الرجل المهم في الحديث
 المذكو هو روم جعل بن سراقه الضمري من المهاجرين ومن أهل الصلوة ولم يكن من اتباع المؤلفة فلو كان
 كما قال انه من أراذل المؤلفة لم يسع سعدا رضى الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في شأنه وقوله فيه هو أعجبهم إلى فتأمل ذلك ثم قال صاحب القوت فان قيل قد روي في آخر هذا
 الحديث في بعض الروايات ما روي على التأويل فان الرجل كان فاضلا لانه كن مستملا وهو ان
 في الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم اني لاعطى قوما واسم أعز من أسمهم انما جعل الله في
 قلوبهم من الايمان قبل ان هذا كلام مستأنف من رسول الله صلى الله عليه وسلم فأدلة لقائل لانه بعث
 بجميع الكلم وكان يستل عن الشيء فيخبر به ويضبطه للبيان والهداية الذي أعطى ذكاه أراد أن
 يجتبر بوعب العطاء ويضرب المعطين من الناس هذا الصلحة وهذا الفضل وهذا التأليف لان الذي

منه كان أفضل من الذي أعلاه اذلو كان الامر كما قال هذا القائل كان الاسلام أفضل من الاعيان
ولكن المساواة أفضل من المؤمنين ولم يقل هذا أحد من العلماء لان الاعيان خاص فيه التفاضل والتمايز
فهو مشتمل على الاسلام والاسلام داخل فيه والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقر بكونه والصدوقون
والشهداء والاسلام على محدود وصفه عوم المؤمنين ويدخل فيه صاحب الكثرة والاعتراف حسنة من
فاروق الكفر ووقع عليه اسم الاعيان فعلى اجماعهم ان الاعيان على اسقاط فهم ومنهم ان لكل كان
أفضل كعب وقدر وينا في تخصص الاعيان عن النبي صلى الله عليه وسلم أيضا أنه مثل أى الاعمال
أفضل قال الاسلام ثم ساق الحديث الذي أورده المصنف ثم قال فجعل الاعيان مقابلة للاسلام ففي هذا
الحديث أيضا تخصيص الاعيان على الاسلام لا تفرقة بينهما معنى قوله في وصف الرجل أو سلم فدل على
بطان ما تواتره القائل لان هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لا تستعمل هذا في عرف الكلام الا في
الوصف الى نقص والى الخلل الا في فاهم ذلك قلت وهذا التوجيه الذي ذكره بعيد أيضا والاستئناف
الذي ادعاه في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل به أحد من المحدثين وبقيت الحديث الذي ذكره
أوردها بالمعنى لا باللفظ وقد تقدم لفظا الحديث من الصيغين وقوله لان هذا اللفظة بألف الاستفهام غير
صحيح فقد بشرح الحديث انه يسكون الواو لانه لا ضرب كذا قاله الزركشي وان تعقبه الدمامي بان
سبويه يرى الاضراب شريطين تقدم من في أوهمى وإعادة العامل نحو ما قد زيد أو ما قام عمرو ولا يتم زيد
أولاهم مجرد وكلاهما مستوفى الحديث فان بعض البصريين يرون الاضراب مطلقا ثم ان الاضراب هاليس
بمعنى كون انكار الرجل مؤثما بل معناه انه عن القطع بأمان من لم يتصره له الخير الباطنة كما قدمناه
ومنهم من جعل أو هذه التثنية والمعنى لاراه مؤثما أو مسلما أو شدة بذلك الى حسن التعيير بعبارة مسألة
عن الخرج اذ لا يت فيها بأمر باطن لا يطلع عليه فمثل ثم قال صاحب القوت وأما قوله تعالى قالت الاعراب
آمننا الآية فان هذا أيضا من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا حذرا للقتل وهو لاء مضطه المؤلفة لان
أراد لهم كانوا يتقون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ايثار وتقدمه للمؤمنين بالعلماء عليهم فقالوا
لم تعطنا كما تعطي المؤمنين فانهم مؤمنون منهم فأشبه بذلك منهم وأكذبهم في دعواهم الاعيان فسدل
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يعطي هذا الضرب من المؤلفة وليس في الآية تفرق بين الاسلام
والاعيان بدليل قوله تعالى في الآية التي بعدها عنون عليك أن أسلموا الآية فسمى اسلامهم اعيانا لانه
عطف بعض الكلام على بعض ورد آوله الى آخره لانه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثبت ان عليهم
بتقديم آخر الاسم على آوله وتمايز بين اللفظين فلم يرد احدهما على الاخرى فيقول ان هذا كرم الاسلام
لاتساع لسان العرب وليصدقنا فضل بيان وان الاعيان والاسلام اسمان لعمى فهو كقوله تعالى فأخرجنا من
كان فيها من المؤمنين الآية قلت وربما هذه الآية تضادها الآية الاخرى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا
فانما هو كفاشيا واحدا لزم اثبات شئ ونفيه في حالة واحدة وقد يجاب بان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الاعيان وهو في الآية بمعنى الانتقاد الظاهر من غير انتقاد الباطن والتعليل حل عبارة
المصنف رحمه الله تعالى قال (وهو) أى وورده على سبيل التداخل (أوفق الاستعمالات في اللفظة)
وفي بعض النسخ لاستعمالات اللفظة وانما كان أوفق (لان الإجماع على عمل في الاعمال وهو أفضل) أى
الاعمال (والاسلام هو تسليم اما بالقلب) وهو الاعتقاد الجازم (واما باللسان) وهو الاقرار (واما
بالجوارح) وهو العبادات (وأفضلها) أى تلك الثلاثة (التي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا)
والى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره (والاستعمال لهما) أى الاسلام والاعيان (على)
سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التقرؤ في اللفظة) أى
ان اللفظة العربية لاتساعها تجوز اطلاق كل ما ذكر في معالها (أما الاختلاف فهو ان يجعل الاعيان عبارة

وهو أوفق الاستعمالات
في اللفظة لان الاعيان عمل
من الاعمال وهو أفضلها
والاسلام هو تسليم اما
بالقلب واما باللسان واما
بالجوارح وأفضلها الذي
بالقلب وهو التصديق
الذي يسمى ايمانا والاستعمال
لها على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى
سبيل الترادف كله غير
خارج عن طريق التقرؤ في
اللفظة أما الاختلاف فهو ان

يجعل الاعيان عبارة

عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للفقهاء الاسلام عبارة عن التسليم ظاهر او هو أيضا موافق للفقهاء التسليم بعض بحال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط (٢٤٠) حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يدخل المعنى فيه فان من ليس غيره ببعضه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه

فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق لسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آتيناكم لتؤمنوا ولكن قولوا آتينا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أوسم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفضيل المؤمنين وأما التداخل فهو موافق أيضا للفتن في خصوص الاعيان وهو ان يجعل التسليم عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والاعيان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيته أي قصدنا بالتداخل وهو موافق للفتن في خصوص الاعيان انظر الى التصديق الثاني (وعوم الاسلام) نظرا الى شموله (لكل) من اللسان والقلب والعمل (وعلى هذا خرج قوله) صلى الله عليه وسلم (الاعيان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الاعيان خصوصا من الاسلام فادخله فيه) وأما استعماله في معنى دليل الترافف بان يجعل التسليم عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم (لأن تسليم الظاهر) أي اقتضائه (بالقول والعمل) هو (ثمرة تصديق الباطن وتجهته) التي تشأعته (وقد يطلق اسم الشجر ورواده الشجر ثمرة) التي هو خلاصته (على دليل التسامح) والاتساع فختار في فهمه الى هذا التقدير (ينصير بهذا القدوس التعميم مراد هالاسم الاسلام ومطابقه) جميعا بين المتوافقين وضدهما (فلا يزاد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فارجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

وكان التصرف في الاعيان على الخصوص بتعميمه اذ اخل الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن وتجهته وقد يطلق اسم الشجر ورواده الشجر ثمرة على دليل التسامح فخصر بهذا القدوس من التعميم مراد هالاسم الاسلام ومطابقه فلا يزاد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله فارجدنا فيها غير بيت من المسلمين

● (البحث)

المبحث الثالث عن الحكم الشرعي في الاسلام والايمان قال (والاسلام والايمان) نظر الى الشرع
 (سكان آخري) أي يتعلق بالآخرة (ودنوي) يتعلق بالعالم (أما الآخري فهو الإخراج من النار)
 بعد الفتحول فيها (ومن التقليد) أي القلة أيدافها (أذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من
 النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان) قال الرازي آخريه من حديث أبي سعيد الخدري في الشفاعة
 وفيه اذهبوا فأن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه الحديث ولهم من حديث فيقال اتفاني
 فأخرج منهم من كان في قلبه مثقال ذرة أو سودة من إيمان لفظة البخاري فيها ماله تعليق من حديث أنس
 يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من إيمان وهو عنده ما متصل بلفظ خبر مكان إيمان
 قلت أخرجه البخاري في كتاب الإيمان من طريق هشام الدستوائي عن قتادة عن أنس بلفظ يخرج من
 النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شيرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن
 مرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير ثم قال أبا عبد الله بن قتادة
 عن أنس رفعه من إيمان مكان خبر وهذا التعليق قد وصله الحاكم في كتاب الإيمانية من طريق موسى
 ابن اسمعيل قال حدثنا أبي وأخبره البخاري أني أضافي التوحيد ومسلم في الإيمان والتزديد في صفاتهم
 وقال حسن صحيح (وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ما ترتب وعبر عنه بأن الإيمان ماذا هو فن قال
 يقول إنه) أي الإيمان (بمجرد الهدى) أي معنى الإيمان هو مجرد ما عقد عليه القلب من التصديق
 والقبول والاذعان لما علم بالضرورة أنه من محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلم العلامة من غير اقتدار
 الى نظر واستدلال كما هو حدانية والنسوة والبعث والجزاء وجوب الصلاة والزكاة ونحوه الخبر ونحوها
 ويكتفي بالإجمال فيها بلاط اجبالا كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيها بلاط
 تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل كالمختار الأشارة به قال الماتريدي
 كما تقدمت الإشارة اليه (ومن قائل أنه عقد القلب وشهادة بالسان) والمراد بالشهادة الاقرار وهو
 منقول عن الإمام أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الأشارة قال لما كان الإيمان
 هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون بالسان بان يتر
 بالحدانية وحقيقة الرسالة وإذا كان مفهوم الإيمان من كمال التصديق فيكون كل من سار على
 المفهوم فلا يشك الإيمان الإجماع الا عند الجزع عن النطق بالسان فان الإيمان ثبت بتصديق القلب فقط
 فيسحق فهو ركن لا يتجمل الاستقوا أصلا والاقرار قد يتجمل وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره وقد
 علم من هذا ان الاقرار ركن وقيل هو شرط لاجراء أحكام الاسلام واختاره النسفي في العمد وقيل هو
 مروي عن أبي حنيفة والمذهب الماتريدي وهو أصح الزايتين عن الأشعري قالوه هذا لأن ضد الإيمان
 الكفر وهو التكذيب والجود وهما يكونان بالقلب فكذا ما ضادهما اذ تضاد عند تقدير الحان
 (تنبيه) والمراد من الأحكام في فوائدها إجزاء الأحكام أحكام الدنيا من الصلاة خلفه وعليه وفاته في
 مقابر المسلمين وصحة الدم والمال ونكاح المسنة ونحو ذلك وفي شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا
 الغرض أي لاجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الاعلان والاطهار للإمام وغيره من أهل الاسلام
 بخلاف ما إذا كان لتمام الإيمان فإنه يكفي مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره اهـ استطراد في تسمية
 بعض السابقين لها ما اعظم أبي حنيفة وجه الله سبحانه كمال القوت وغيره وبعه القوت من
 علمائنا انهم ولتأخيرهم أصحاب الذنب الكبير الى مئة مائة تعالي والارباب التأخير لا بالله تعالى التي
 نسبت للمرجع التي هي قبائح في نفس الامر كإسقاطي بيانها وهذا لا يكون فادعى منصب امامنا قد ثبت
 نبوتنا وانما واشترته من روض أهل السنة وأول من رد على القدرة والرحمة والطوائف الصالحة فيهم
 ذلك من سب كذب مذهب ومن نسب الى الاربعة في المعنى المتقدم وبه كل يقول شيخنا جلدن أبي سلمان

(المبحث الثالث) عن الحكم
 الشرعي والاسلام والايمان
 سكان آخري ودنوي
 أما الآخري فهو الإخراج
 من النار ومن التقليد
 قال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يخرج من النار
 من كان في قلبه مثقال ذرة
 من إيمان وقد اختلفوا في
 أن هذا الحكم على ماذا
 يرتب وعبر عنه بأن
 الإيمان ماذا هو فن قائل
 أنه مجرد العقد ومن قائل
 يقول أنه عقد القلب
 وشهادة بالسان

وغيرهم من السلف ومن الغريب ما نقله القبط الشيخ عبد القادر الجبلائي قدس الله سره في كتاب الغيبة
عند ذكر القرن الثامن من القرون النبوية حيث قال ومنهم القدوة وذكر أصفافهم ثم قال ومنهم الخنفاء وهم
أصحاب أي حنفية النعمان بن ثابت زعم أن الأعمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبما سمع من عنده
جسده على ما ذكره البرهقي في كتاب الشجرة اه قلت وهكذا نقل أبو الحسن الأشعري في مقالاته
عنه وسكن عنان وجعالة من أصحاب أي حنفية عنه انه قال الأعمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل
والتسليم له والهيبة منه وترك الاستغفاف بنفسه والذي ذكره الصفا في تلخيص الأدلة انه هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان هكذا قاله أي حنفية وفي لفظ معرفة بالقلب وقرار باللسان هكذا ذكره
الخارني في الكشف ونقل الرواية الأولى كذلك قال الوارث بالمعرفة والتصديق وإذا علمت ذلك فاعلم ان في
كلام صاحب الغيبة قطران من وجهين الأول مخالفته لما نقل عنه أصحابه في الأيمان وأما في الفقه
الاكبر وغيره مما نسب اليه وجل أصحاب أصحابه الى ان وصل اليه بنا بالنقل الصحيح المعتبر من
طريق صحيح لا مطعن فيه وانما الجسالة قدرهم ان يعزوا المسامحة باليس من معتقداتهم ونفس مذهب في
الأيمان انه مجرد التصديق القاطن دون الاقرار فانه شرط عنده لاجراء أحكام الاسلام على ما تقدم عن
النسفي أو ركن على ما نقله غيره وقدمه ص بذلك ما كتب لعقائد الموضوعة للفرق بين أهل السنة
والجماعة وبين المعتزلة وأهل البدعة وعلى التسليم اذا قلنا ان الأيمان عنده هو المعرفة والاققرار كما نقل عنه
جماعة فان المعرفة عنده هو التصديق وعلى تسليم الفرق بينهما هو أولى من ان يقال ان الأيمان هو
التصديق والاققرار ان التصديق النائي من التقليد دون الحقيقة يختلف في قبره بخلاف المعرفة النافذة
عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع وأما لا استثناء بالمعرفة دون الاقرار وادقرار دون المعرفة فهو
محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع والثاني عدم المرتبة المضمومة من القدوة من أقرب ما سمع
ان المرتبة من القدوة تلك طائفة وأولئك آخرون فالمرجئة قالوا لا يضر مع الأيمان ذنب كما
لا يضر مع الكفر طائفة فزعموا ان أسدنا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر فان هذا الراجح
من ذلك الاربعة ثم قولنا ما لنا مطابق لنص القرآن ان الله لا يعقرب أن يشرك به ويفقر ما دون ذلك لن
يشاء بخلاف المرتبة حيث لا ينجون الذنوب ما عدا الكفر تحت المشيئة وبخلاف القدوة حيث
يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة ومن المرتبة طائفة يقال لهم الجهمية وهم أيضا فاضح يأتي
بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم والتظاهر أن هذه العبارة في الغيبة مدسوسة عليه كما جرى أخيره
من الأئمة ودسوا في كتبهم ما ليس من كلامهم ومن القبط قدس الله سره بصون مقام الامام أي حنفية
ويناضل عنه كلف والأئمة الكبار من معاصره كالكاشغري والشافعي وامامه أجدود الاوزاعي وأربابهم
ابن ادهم قد اتوا عليه وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضلعه من علوم الشريعة واجتهاده وعبدانيته
واحتشابه في أمور الدين ما هو مسطور في الكتب المطبوعة ومجانبته مع جهنم بن صفوان في أن الأيمان
هو التصديق والاققرار باللسان وكان جهنم يكتبني بالتصديق والزمان مشهور في الكتب وقد
حكى الكشي في مقالاته ومحمد بن شبيب عن أبي حنفية في الأيمان كلاما هو عنه يرى وهكذا اجتماع
بعض من أبي عثمان الشمرى بمكة ومناظرته في الأيمان من أن كذا المعترلة على أي حنفية لا ينكاره
عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الأهواء حنفا عليه وحسدا وهو قد رآه الله من كل ذلك
فتأمل ولقد اشرح كلام المصنف قال (ومن قائل يزيد) على التصديق والاققرار إنما نال الشجر
(العمل بالاركان) أي سائر الجوارح وهذا قول الخوارج فسمى الأيمان عندهم تصديق القلب
والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاشتبهت على هذا مركبة من ثلاثة فن أحسن بشيء منها فهو كافر
ولذا قالوا من تكب الذنب مطلقا كافر لانتفاء جزء المساهية والذنوب عندهم ككبرها وتعليلهم

ومن قائل يزيد نال الشجر
العمل بالاركان

بانتفاضة الماهية مبنى على ان لا واسطة بين الايمان والكفر اما على مذهب اليه المعتزلة من اتيان
الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال
فانهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يسمون الذنوب بالآثام وصغار وار تكاثر
الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس يؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثاني أن الطاعات
عند الخوارج حرة كانت فرضاً أو نفلاً وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان ثم اختلفوا فقال أبو
الهذيل العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضاً كانت أو نفلاً وقال الجبائي وابنه وأبو بكر معتزلة
البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون التوافل ﴿تنبيه﴾ ذكر المصنف
في مفهوم الايمان ثلاثة أقوال الأول لا شئ من الثاني للجنسية والثالث للخوارج وبقي عليه قول
من قال ان مسماء التصديق باللسان فقط أي الاقرار بحقيقة ما به الرسول يأتي بكافي الشهادة
وهو قول الكرامية وسبأني المصنف فربما ظلي عندهم من شرط كون الايمان ايماناً وجود
التصديق والمعرفة قالوا فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلد في النار فليس
لهم كبير خلاص في المعنى وقيل الايمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية وقيل هو الاقرار بشرط التصديق
والمعرفة وهو قول عبد الله بن سعيد القطن من أئمة السنة ولم يخرج المصنف على هذه الأقوال
وقال (ونحن نكشف الغطاء عنه ونقل من جيع بين هذه الثلاث) التصديق والاقرار والعمل (فلا
تختلف في أن مستقر الجنة) باتفاق هؤلاء (وهذه درجة) من درجات ست (والدرجة الثانية أن
يوجد اثنتان وبعض الثالث) ثم ينسب بقوله (وهو القول) أي الاقرار باللسان (والعقد) القلب
(وبعض الاعمال) القلبية (ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكاثر) وقد اختلف في حد
الكبيرة وعدد الكاثر وأحسن ما قبل في حدها هي كل معصية تؤذي بقلة أكثر من نفعها بالناس
ورقة البسامة أو كل ما وقع عليه خصومه من الكاثر أو السنة وأما عدد الكاثر فقد قال الشيخ أبو طالب
المسكي في القوت هي أربع من أعمال القساوئ الشرك والاصرار والقنوط والامن وأربع في اللسان
شهادة الزور وتذف المحصنات واليمين الفاسدوس والمصر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من
الاشربة وأكل مال اليتيم وأكل الزنا وهو بعله واثنتان في الفرج الزنا والواط واثنتان في اليد القتل
والسرقة وواحدة في الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف وواحدة في الجسد وهي عقوب
الوالدين وسبأني لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب (فقد هذا قالت المعتزلة)
بجهنمهم (خرج بهذا) الارتكاب (عن) دائرة (الايمان ولم يدخل) في دائرة (الكفر بل اسمه الفاسق)
عندهم فارتكاب الكبيرة عندهم فسق (وهو على منزلة بين المنزلتين) ليس يؤمن ولا كافر (وهو مخلد
في النار) أو وافقهم الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلد في النار (وهو باطل لما سنذكره) بعد الدرجة
(الثالثة أن يوجد) اثنتان (التصديق والقلب والشهادة باللسان دون) الثالث أي (الاعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه) مما يتعلق بالآخرة (فقال) الشيخ (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي
(المسكي) رحمه الله تعالى في كتابه قوت القلوب في الباب الثالث والثلاثين منه (العمل من الايمان ولا
يتم دونه) وهذا يفهم من سياقه في عدة مواضع منها قوله وان الايمان والعمل قريبان لا يصبغ أحدهما
الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بتفي ضدتهما وهو الكفر وقال في موضع آخر وقد اشترط
الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفي النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده وقال في موضع آخر
شرط الاعمال والعمل والالتقوى كان شرط الاعمال الصالحة والاعتكاف وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى اليوم
أكمل لكم دينكم فصارون الاعمال متعلقة بالايمان وهما الدين المكمل وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى
يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم أراد سبحانه أن يقول هؤلاء قول المؤمنين وإن قولهم من أعمالهم

ونحن نكشف الغطاء
عنه ونقل من جيع بين
هذه الثلاثة فلا خلاف
في أن مستقر الجنة وهذه
درجة وهو الدرجة الثانية
أن يوجد اثنتان وبعض
الثالث وهو القول والعقد
وبعض الاعمال ولكن
ارتكب صاحبه كبيرة أو
بعض الكاثر ففقد هذا
قال المعتزلة خرج بهذا
عن الايمان ولم يدخل في
الكفر بل اسمه فاسق وهو
على منزلة بين المنزلتين وهو
مخلد في النار وهذا باطل
كما سنذكره بالدرجة
الثالثة أن يوجد التصديق
بالقلب والشهادة باللسان
دون الاعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه
فقال أبو طالب المسكي
العمل بالخوارج من الايمان
ولا يتم دونه

لأنهم منفردون بالقول دون العمل ثم قال بعد ذلك فاما أن يكون دليلا أن القول حسب هو الإيمان كله وإن الإيمان يكون قولاً لا يحتاج إلى عمل فهذا باطل (وإدعى الإجماع فيه) وذلك في قوله بعد أن أورد أمراً عن علي رضي الله عنه الإيمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان فدخل أعمال الجوارح في عقود الإيمان وأضاف أن الأمة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ما ذكر في عقود القلب في حديث جبريل عليه السلام ثم لم يعمل بما ذكره من وصف الإسلام بأعمال الجوارح أنه لا يسمى مؤمناً وإن كان على جميع ما وصفه الإسلام ولا يقتضيه وصف الإيمان أنه لا يكون مسلماً وقد أخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم أن أمته لا تجتمع على ضلالة فهذه العبارة تشعر بدعوى الإجماع (واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه) الذي ساق الكلام لأجله (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وكقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فأولئك يدل الله سبحانه عليهم حسنات وكقوله تعالى لا من نفس الإيمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعبادة ادعى الإجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر أحد الأبعد جهنم لما قرب به ويذكر على المعتزة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكفار والقاتل بهذا القائل بنفس مذهب المعتزة إذ يقاله من صدق قلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد أن يقول لهم وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل فتمردوا بقولهم لا يجوز حتى دخل عليه موت صلاة واحدة فتر كها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يتخذ في النار فإن قالوا فهو مراد المعتزة وإن قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الإيمان ولا شرطاً في وجوده

ولا في استحقاق الجنة وإن قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصل ولا يقدم على شيء من الأعمال الشرعية فنقول فخاصة تلك المدة وما بعد تلك الطاعات التي تركها يسلل الإيمان وما بعد الكثرة التي يتركها يسلل الإيمان (٢١٥) وهذا يمكن التحكم بتقديره

ولم يصرف إليه صائر أصلاً
 في الدرجة الرابعة أن وجد
 التصديق بالقلب قبل أن
 ينطق باللسان أو يشغل
 بالأعمال وما قبل يقول
 من مؤمنين به وبين الله
 تعالى وهذا مما اختلف فيه
 ومن شرط القول أنتم
 الإيمان يقول هذا ما قبل
 الإيمان وهو فاسد إذا قال
 صلى الله عليه وسلم يخرج
 من النار من كان في قلبه
 هذا ما قبل الإيمان
 وهذا ما قبل الإيمان
 في حديث جبرائيل
 عليه السلام للإيمان
 التصديق بالله تعالى
 وملائكته وكتبه واليوم
 الآخر قال صلى الله عليه وسلم
 الإيمان أن تصدق بالقلب
 ويساعده من العمر مهلة
 النطق بكلمتي الشهادة
 وعلم وجوبها ولكنك تعلم
 ينطق بها فيصنع أن يصنع
 امتناعه عن النطق
 كمنع من الصلاة ويقول
 هو مؤمن غير مخلوق للزور
 والإيمان هو التصديق
 المحض واللسان ترجمان
 الإيمان فلا بد أن يكون
 الإيمان موجوداً بتمامه
 قبل اللسان حتى يترجمه
 إذا مستند إلى اتباع موجب

الابتدعة (ولا في استحقاق الجنة به) كما قاله المرجحة (وإن قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصل ولا يقدم على شيء من الأعمال الشرعية) والعبارات الدينية إذا يقال له (فخاصة تلك المدة) التي وصفها بالأمول (وما بعد تلك الطاعات التي تركها يسلل الإيمان وما بعد الكثرة التي يتركها يسلل الإيمان) وهذا يمكن التحكم بتقديره ولم يصرف إليه صائر أصلاً أي لم يذهب إليه ذاهب مطلقاً (الدرجة الرابعة) من الدرجات الست (أن يوجد التصديق بالقلب) وهو ذاته لما كشفه (قبل أن ينطق باللسان) اقتراراً وشهادة (أو يشغل بالأعمال) الشرعية (ومات) وفي بعض النسخ فقبل أن ينطق باللسان أو يشغل بالأعمال (فهل نقول) فيه أنه (ما من مؤمنين به وبين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلب كافي في مفهوم الإيمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أي يجعل الإقرار شرطاً (لتمام الإيمان) للأجزاء الأحكام (يقول هذا ما قبل الإيمان وهو فاسد) لا يلتفت إليه (إذا قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان) تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الجحيم وفي رواية الأصلية وأما الوقت بشم الباء من الإخراج فقوله من كان في قلبه رفع على الوجهين فالرفع على الأول على الفاعلية وعلى الثاني على النباية عن الفاعل ومن موصولة وأحقها جلة صلواتها والمراد بالإيمان التصديق بمجمل به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملآن (بالإيمان فكيف يخلد) في النار وأيضاً لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الإيمان والاسلام والاحسان (الإيمان) (أن يؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر) وبالميث والحياب والقدر خبره وشرو (كلمين) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما به النبي صلى الله عليه وسلم (ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبها) أي الكلمتين (ولكنك لم تنطق بها) بله لا لاسم ولا لعلنا (فيصنع أن يصنع امتناعه عن النطق) بها (كمنع من الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه وجوبها (وقوله هو مؤمن غير مخلد في النار) لأن (الإيمان هو التصديق المحض) أي الخالص بمجمل به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الإيمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الإيمان موجوداً بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الظاهر) في المقام (إذا لم يستند إلى اتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ورضع اللسان) العربي أي الذي وجه أصل الوضع العربي (أن الإيمان عبارة عن التصديق) واتخاذ كقوله (بالقلب) لأن جعل التصديق القلب ولم يقصد أهل اللسان إلا أنه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعقد الإيمان من القلب بالسكون عن النطق الواجب) بعد علمه وجوبه كما لا ينعقد بالسكون عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكون والسكون جناس (تنبيه) فداستغنى من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة التي تليها ثبت الإيمان فروعاً وهي مسألة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بإيمانه الشيخ يحيى الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوله لا يترتب مطالعتهما أنه كلامه وأنه غير مدسوس عليه واتخاذ كذلك لأنه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب جلي فروع على فروع النفس وهو الذي حكم عليه بإسلامه انظر الظاهر كلام الشيخ كرم الدين الخليلي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى فاتهما أنكر أن يكون القول بإيمان فروع موجوداً في كتب الشيخ يحيى الدين

الالفاظ ورضع اللسان أن الإيمان هو عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة ولا ينعقد الإيمان من القلب بالسكون عن النطق الواجب كما لا ينعقد بالسكون عن الفعل الواجب

فاتحاً إلى التأويل المذكور أن صح وأنت خير بان كلام الشيخ في فتوحاته وقصوده إذا جمع بين
 أكثر من عشرة أوراق ومثل هذا لا يعقل الدرس وقد ألف الناس في هذه المسئلة قد يحد ثنا وهم
 في طرفي نقض في قال الإمام أبو بكر الباقلاني أن قول أئمتنا هو الأقوى من حيث الاستدلال وقال الشيخ
 ابن جرير المكي في الخطة أنه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده ثم قال وبما قدر علم خطأ من كفر
 القائلين بإسلام فرعون لأننا وإن اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضروري وإن فرض أنه مجمع
 عليه له وقال القائلون به أنه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الإيمان والنطق بالشهادتين عدم دخول
 النار ولا عدم التعذيب بها وإنما اللازم عدم الخلود في النار فكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يدخل
 في النار وإن دخلها بالكثير أو يحقوق العباد ولا يلزم من دخول النار والعذاب بها عدم الخروج منها
 بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد ولهم في ذلك كلام كثير ومن شنع على الشيخ عبي الله بن ذلك
 ابن المقرئ صاحب الإرشاد والحافظ ابن حجر وتلميذه البقاعي ومن التآخرين ملاحي القاري من الخففة
 ومن ذهب إلى تأييد كلامه شرح القصص الحندي والكارزوني والقصري والجالي وعلى المهامبي
 والجلال الدواني وعبد الله الروي والكارزوني تخطب بالقوسية سماه الجانب الغربي في قردود عن الشيخ
 ما تعرض به على كلامه منها هذه المسئلة وقد نقله إلى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرنيجي
 رحمه الله تعالى وسماه الجانب الغربي وكان ممن يصرح بإيمانه ولقد حكى في بعض من أتى به من السادة
 أن الإمام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باغتر الحضري حين وفد إلى المدينة على ساكنها أفضل الصلاة
 والسلام فواضع مع المذكور في هذه المسئلة وإن عدم إيمانه مما أجمع عليه وطال بينهما الكلام إلى
 أن انفصل من غير مرام فلما أصبح لقى فآوّل ما فاتحه به أن قال له السلام عليك بأخا فرعون فنقص
 السيد حراً واقترع مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك وشكاه عند بعض الناس فلاموه فاعتذر
 لهم أني ما قلت خططا هو يقول بإيمان فرعون وبشيءه والمؤمنون أخوة فلم يتأذمن أخوة فرعون فنقص
 وهو مؤمن عنده فانقطعوا (وقال قائلون القول) أي النطق بالساني بالشهادتين (وكن) من الإيمان
 (اذ ليس كتبنا الشهادة اخباراً عن القلب) أي عما في القلب (بل هو انشاء عقد وإبداء شهادة
 والزام والاول أظهر) أي كونه اخباراً عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه ومن ذهب إلى هذا
 القول الكرامة ومن وافقهم جعلوا القول وكلف مفهوم الإيمان فلا ثبت الإيمان إلا به (وقد غلق في هذا)
 أي فبين صدق القلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت (حائفة المرجعة) من طوائف
 المبتدعة الذين من فضائحهم قولهم أنه لا يضر مع الإيمان معصية كمالا ينفع مع الكفر طاعة (فقالوا هذا)
 لا يدخل النار أصلاً وقالوا أن المؤمن وإن عصي فلا يدخل النار) لما تقدم من زعمهم أن المعصية لا تضر مع
 الإيمان وهنالك وجد الإيمان غير أنه عصي بامتناعه عن النطق (وسبطل ذلك عليهم) قريبا (المرجة
 السادسة أن يقول بلسانه) كلف الشهادة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ولكن لم يصدق)
 بعلماء به الرسول (بقلبه) أي لم يستقر ذلك التصديق بقلبه فلانك في أن هذا في حكم الآخرة من
 الكفار وأنه غلغل في النار) لأنه قد علم معنى الإيمان الذي هو التصديق (ولانك في أنه) أي المذكور
 (في حكم الدنيا التي تتعلق بالآخرة) والخلفاء والملوك (والولاة) للامر من طرف الآخرة بعد (من) جملة
 (المسلمين) لأنه ليس لهم إلا الطواغر والتصديق بحال القلب (لان قلبه) الذي يحمل التصديق (لا يطالع
 عليه) لأنه أمر غيب عنا وما كلفنا طاعته وإنما الحكم عليه بالامارات (وعلى أن تظن به) أحساناً
 (أنه ما قاله) أي القول المذكور من أداء الشهادتين (بلسانه الا هو منطو على في قلبه) وهذا ظاهر
 (وانما تشك في أمرنا) وهو الحكم الديني فيما بيننا وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له في الحال الذي هو
 فيه (فريب مسلم) ممن ورثه (ثم يصدق) أي يأتي بالتصديق (بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي) أهل العلم

وقال قائلون القول
 ركن اذ ليس كتبنا الشهادة
 اخباراً عن القلب بل
 هو انشاء عقد آخر
 وإبداء شهادة والزام
 الاول أظهر وقد غلق في
 هذا الحائفة المرجعة فقالوا
 هذا لا يدخل النار أصلاً
 وقالوا أن المؤمن وإن عصي
 فلا يدخل النار وسبطل
 ذلك عليهم ههنا الرجعة
 السادسة أن يقول بلسانه
 لا اله الا الله محمد رسول الله
 ولكن لم يصدق بقلبه فلا
 تشك في أن هذا في حكم
 الآخرة من الكفار وأنه
 غلغل في النار ولا تشك في أنه
 في حكم الدنيا الذي يتعلق
 بالآخرة والولاة من المسلمين
 لان قلبه لا يطالع عليه وعلمنا
 أن نفلان به أنه ما قاله بلسانه
 الا هو منطو على في قلبه
 وانما تشك في أمرنا
 وهو الحكم الديني فيما
 بيننا وبين الله تعالى وذلك
 بأن يموت له في الحال فريب
 مسلم ثم يصدق بعد ذلك
 بقلبه ثم يستفتي

و يقول كنت غر مصدق

بالقلب على الموت والميراث
الآن في يدى فهل يحل
يبنى وبين الله تعالى ونكح
مسئلة ثم صدق بقلبه هل
تلزمه إعادة النكاح هذا
يحل نظر فيجعل أن يقال
أحكام الدنيا منوطه بالقول
الظاهر ظاهره وأما
ويجتمه أن يقال تناط
بالظاهر في حق غيره لأن
باطنه غير ظاهر لغيره
وأما ظاهره في نفسه
يبنى وبين الله تعالى والأظهر
والعلم عند الله تعالى أنه
لا يحصل ذلك الميراث
ويلزم إعادة النكاح ولذلك
كان حذيفة رضى الله عنه
لا يحضر جنازة من عوت
من المنافقين وعمر رضى
الله عنه كان رأى ذلك منه
فلا يحضر إذا لم يحضر حذيفة
رضى الله عنه والعلة فعل
ظاهر في الدنيا وأن كان
العادات والنسوق من
الحرام أيضا من جهة ما يجب
لله كالصلاة لقوله صلى الله
عليه وسلم طالب الحلال
فرضا بعد الفرض فقولنا
هذا مناضا قولنا أن
الأثر حكم الإسلام وهو
الاستسلام بل الاستسلام
التمام هو ما يتمم الظاهر
والباطن وهذا من مضى
فقه طينية بنى على ظواهر
الألفاظ والعصومات
والأقضية فلا يبنى أن تان
القاصر في العلم أن المطلوب

في حادثته (ويقول كنت غر مصدق بالقلب على الموت) أى موثقا لظاهر القلب الذى ووثنه وأما كنت
مسلم بالالسان فقط (والميراث الآن في يدى فهل يحل) أى أخذ والتصرف فيه (بين وبين الله) أى لم
(أو نكح مسئلة) وهو يشتر بالاسلام (ثم يصدق) أى يحل التصديق في قلبه (هل يلزمه إعادة النكاح)
أما (هذا محل النظر) وشأنه التأمل (ويجتمه أن يقال) في الجواب (أحكام الدنيا منوطه) أى معقولة
(بالقول الظاهر) الذى هو النكاح بالظاهر بين وعلمه بترتب الحكم (ظاهره وأما) فعل هذا الله أخذ
الميراث وإبقاء المسئلة على النكاح الأول بالنظر إلى الدنيا بالنظر إلى الآخرة (ويجتمه أن يقال) أغما
(تناط بالظاهر) إذا أفتى (في حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره) محبوب عنه (و) أن (باطنه ظاهر
له في نفسه) يدرك ما تلوث عليه (بين وبين الله تعالى والظاهر) في المقام وأن كان الأول ظاهر كذلك
(والعلم عند الله تعالى) أى بهذه الجملة تبركوا بمرأى من علمه إلى علم الله تعالى أى علمه محيط بكل شئ وهذا
نظير ما به والحق في آخر جوابه والله أعلم فبكل علمه العلم الله تعالى وشيئا من أن يقول في دين الله تعالى
مطابقا لما هو في نفس الأمر (الله لا يعلم) أخذ (ذلك الميراث) لأنه لم يأخذ بحق التزانية في الحقيقة
ولا توارث مع اختلاف الملل (ويلزمه إعادة النكاح) وتجديدها هذا ما اقتضاه التقوى والأول ما أباه
القوى (ولأن كان حذيفة) بن العيان البصري حليف بنى عبد الاشهل (رضى الله عنه) من خيار
الصحابه وزهادهم ولا عر المبادئ وله فتوحات من سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوما
(لا يحضر) الصلاة على (جنازة من مات من المنافقين) وكان قد أعطى عليهم من رسول الله صلى الله عليه
وسلم خاصة (وعمر) بن الخطاب (رضى الله عنه) مع جلالة قدره (كان رأى ذلك فلا يحضر) جنازة
(من مات بالدينه إذا لم يحضر حذيفة رضى الله عنه) خشية أن يكون مناقضا (والصلاة) على الجنازة (فعل
ظاهر في الدنيا وأن كان من العبادات والتوفيق عن الحرام) والشهادت (أشياء من جهة ما يجب لله كالصلاة)
أى حكمه تسلكهما فان قيل الإسلام هو الانقياد للظاهر كما سبق والرجل الذى كثر قد نبهت ذلك
فيجوز السيرات نظرا إلى الظاهر وليس هو من أحكام الأيمان فيكون مناقضا لقول الفقهاء الأثر حكم
الإسلام وأجواب ما أشار إليه المصنف بقوله (وليس هذا) الذى أوردناه (منافضا) ومخالفا (لقولنا)
معاصر الفقهاء (أن الأثر حكم الإسلام وهو) أى الإسلام (استسلام) وانقياد للظاهر (بل الاستسلام
التمام) المعبر عنه (بما يشتمل الظاهر) بيم (الباطن) فهذه الملاحظة إذا تأملها الباطن الظاهر وعمل
بهذه المخالفة تشبها بالظاهر يكون مؤاخذا عند الله تعالى (وهذه مباحة فقهية ظنية) وليس في كلها
ما يجب القطع به لأنها (بنى على ظواهر الألفاظ) وما توجه بحسب الوضع اللغوى (و) على (العمومات)
الواردة في الصغ من الاشتراك في الصفات (و) على (الأقضية) بأقواها والقياس عند أهل الأصول الحائز
معلوم بعلوم في حكمه مساواة الأول للثاني في علمه حكمه (ولا يبنى أن نفيان القاصد) للحصول (القاصر في
العلوم) عن درجة أهل التحقيق والنظر وبين القاصد والقاصر جناس (أن المطلوب فيه القطع) والجزم
على اليقين (من حيث حوت العادة) وأوردت (بإرادته في فن الكلام الذى يطلب فيه القطع) لأن
الكلام فيه من مسائل اعتقادية وهي لا تثبت إلا باللائل القطعية (فأفمن من نظر إلى العادات) المأوفا
(والمراسم) الظاهرية (في العلوم) وهن مسائل مهمة يبنى التنبيه عليها منها اتفاق القائلين بعدم
اعتبار الأثر إلهي أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طوبى له أى به فان طوبى به ولم يعرفه فكر عند
وهذا قصر وأترك العناد وقالوا هو شرط ومنها على القول بأن مسمى الإيعان التصديق بالقلب كما هو قول
الأشعري والماترى وأما القلب واللسان كما هو مذهب الحنفية فقد ضم إليه في تحقيق الإيعان أمور
الاخلال بالخلل بالإيعان اتفاقا كتم كل من يعوذ الصنم وتسلل نبي أو استغفقه به وبما يصف
والكعبة وكذا مخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وإنكاره بعد العلم بأنه مجمع عليه ويسد الامام

فيه القطع من حيث جرت العادة بإرادته في فن الكلام الذى يطلب فيه القطع فأفمن من نظر إلى العادات والمراسم في العلوم

النورى انكار الجمع عليه بما اذا كان فيه نص وبشترك في معرفته الخاص والعام لا في كنهانها لبنت
 ابن السديم مع بنت العلب حيث لا علب فانه يجمع عليه وفيه نص لكنه لم يمتنع عن العوام كذا نقله
 ابن حجر في الخفة وقال ابن الهمام ظاهر كلام الحنفية الاكثار بحججه فانه لم يشترط فيه سوى القطع
 في التوثيق بحججه على ما اذا علم المنكر بثبوته فاعلان مناط التكفير عند ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا
 الاثبات كره أهل العلم ذلك فيجب ويشهد به اهـ وما لا يعرفه الا لخاص من الجمع عليه حجة نكاح
 المعتدة لغيره وما يشبهه أو منكره نأول غير فعلى الطلاق أو بعدن العلامة بحيث يفتي عليه ذلك قال
 الاسفراييني فاذا وجد شيء من الاخلاقات السابق ذكرها دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود
 من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من مع الايمان لانه جمع للذين قال ابن الهمام ولا يفتي ان بعض
 هذه الامور التي عملها كفر قد وجد وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصد عنه لغلبة الهوى فتعرف
 الايمان تصديق القلب فقط غير ما تم تصديق التعريف مع انتفاء الايمان بالله التوفيق ومنها الماغلوط
 به في تحقيق معنى الايمان أمور الاول انه وضع الهى من عقائد وأعمال أمر الله عباده اعتقادا وعسلا
 ورب تعالى فعله لازما لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انتفاء وهو سعادة الابد وعلى تركه ضده وهو
 شقاوة الابد وهذا الضد لازم الكفر شرعا والامر الثاني ان التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم
 من الوحدانية وغيرها اذا كل على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه والامر الثالث انه قد اعترف
 ترتيب لازم الفعل وحجرا أمور عدمها مترتبة ضده كعظيم الله تعالى وأبدائه وكتبه وحيثه وكالاته اذ لا يقول
 أو امره وقواحه الذي هو معنى الاسلام وقد اتفق الاشارة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه
 لا ايمان يعتبر بلا اسلام ولا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا يخل أحدهما عن الآخر فبما اعتبر هذه
 الأمور التصديق والقرار وعدم الاختلال بما ذكره من اعماله فهم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي
 هو ما شاء تعالى من خير بلا انتفاء عند انتفاها لان انتفاء الايمان بانتفاء أجزاءه وان وجد جزء الذي هو
 التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه المسمى الذي هو مجرد التصديق الى مجموع أمور اعتبر من جعلها
 ووضع باثرها لفظ الايمان التصديق جزء منها قال ابن الهمام ولا بأس بهذا القول وان كان المختار
 خلافا فانما طعون به لم يبق على حاله الاول قد اعتبر الايمان شرعا تدبيرا لخاص وهو ما يكون بأمور خاصة
 واعتبر فيه أيضا شرعا أن يكون بالفاصل العلم والا فالجزء الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان
 الموجب من محس أو عقل أو عادة وهو العلم أو لاوجب كاعتقاد المقلد وهو في اللغة أهم من ذلك ويمكن
 اعتبار هذه الأمور المذكرة شروطا لاعتباره شرعا فيفتني أيضا لانتفاءها مع وجود التصديق بحجبة
 الاقارب والاسنان اذ الشرط يلزم من عدمه الشرط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم
 الشرعى فقط دون ملزومه وهو الايمان فيفتني عند انتفاءها مع قيام ملزومه وهو الايمان لان الفرض ان
 عند انتفاءها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر فثبت ملزومه وهو الكفر والله التوفيق ومنها ان
 الاستدلال الذي به يكتب التصديق القلبي ليس شرعا لمحبة الايمان على المختار حتى يحسموا ايمان المقلد
 ومنعه المعترف ونقل عن أبي الحسن الاشعري وقال أبو القاسم القشيري هو افتراء عليه نقل عن أبي مقلد
 في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق يحسم بالاستدلال بالحوادث على وجوده ومقتضى التقليد
 مثلا ان يسمع الناس يقولون ان الخلق راى باطنتهم وشاؤ كل شيء ويستحق العباد عليهم وحده لا سريدا
 له فيصير بذلك الجزم بجمعة ادوال هؤلاء تحصيل لفظهم وتعليل الشك من الخطا فاذا حصل عن ذلك
 الجزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال على حصول
 ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا
 بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط وجوبه الذي هو وسيلة اذ

لامعنى لاستحصا المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال فان جمع قسمين التقلد عرضة لمرض التردد بعروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للعلم فان فيه حفظه وبمبادله انضاعلى قيام المقلد بالواجب من الايمان ان الاحكامية رضخ عنهم كانوا يقولون ايمان عوام الامصار التي فحوها من العلم تحت السيف ولا تسال استدلال اولوافقة بعضهم ايضا بان سلم زعيم منهم ملا فوافقه غيره وتجو زعيمهم اياهم على الاستدلال بعد في بعض الاحوال التي اذا نقلت يكاد يحزم العقل بعدم الاستدلال معها والله التوفيق ومنها الخلفوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول وانما على قول آخر هو من باب العلوم والمعارف ومن باب الكلام النفس فليس بالازل وهو مدفوع اولاً بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وسلم وما جاءه كما أخبر عنهم سبحانه بقوله الذين آمنوا منهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فرقنا منهم لنتكفون الحق وهم يعلمون وثانياً الايمان مكلف به والتكليف انما يقع بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بالاختيار كن وقت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة بأن يشاهد كلام من الدعوى وتظهر المعجزة فلم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وقال امام الحرمين في الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع العلم وكلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد واليه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الاشعري في معناه فقال مرة هو المعرفة بوجده والاهية وتقدمه وقال مرة هو قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتقاء الباقين فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقرار أجدر منه بالمعارف والعلوم اه قال ابن الهمام وتظهر عبارة الاشعري في هذا السياق ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه ويحتمل ان الايمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفس فيكون كل منهما ركناً من الايمان فلا بد في تحقيق الايمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أي ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمراً آخر هو الاستسلام الباطن والاعتقاد لقبول الامور والنزاهي المستلزم للإحلال وعدم الاختلاف وهذا الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس وبه عر المصنف في كلامه على الايمان والاسلام واما قلنا انه لا بد مع المعرفة من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت حجر ذلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه ومع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق بظاهر التكليف به فتعوقله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله المراد اكتمه بفعل أسبابه من الفساد في النظر في الامر على الوجه المؤدى الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعا من غير ترتيب مقدمات احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسب قال السعد في شرح التمام اعلم ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الاسباب بالاخبار كالقاء النهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما جه ذلك وقد يكون بدون كسب وقع عليه الضوء فحصل ان الشمس طالعة والامور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى التكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أي كون التكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب يقطع بأن هذا كيفية لنفس قد يحصل بالتكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يشترط في الايمان أن يكون تحصيله بالاخبار على ما هو قاعدة الامور به اه وظاهر عدم الاكتمه بحصوله دون كسب قال ابن الهمام وفيه نظر بل اذا حصل كذلك دفعا كفي ضم ذلك الامر الاخر من الاعتقاد الباطن اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم انما هو لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما رجوه لاجله والله التوفيق ومنها ان الاطهر ان التصديق قول للنفس غير المعرفة لان المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف المقابل

من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان

ذرة من الإيمان فكيف يخرج إذا لم يدخل
يخرج إذا لم يدخل ومن
القرآن قوله تعالى إن الله
لا يعترف أن يشرك به وبغير
مادون ذلك لمن يشاء
والاستثناء المبيته يدل على
الانقسام وقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فإن له ناز
جهنم الذين فيها تخصصه
بالكفر يحكم وقوله تعالى
ألان الظالمين في عذاب
مقيم وقال تعالى ومن جاء
بالبينة فكذب وجوههم
في النار فهذه العمومات في
معارضة عمومهم وهم لا بد من
تسليط الخصم والتأويل
على الجانبين لأن الانبعاث
مصرحة بأن العصاة يمدون
بل قوله تعالى وإن منكم
الأوردة كالصرح في
أن ذلك لا يمتنع للكل إذ
لا يخلو مؤمن من ذنب
يرتكبه وقوله تعالى لا يصلها
الا لا شئ الذي كذب
وقول أراد به جماعة
مخصوصين أو أراد بالاشق
شخصا معينا أيضا وقوله
تعالى كذبوا فيها فوج
سألهم خزنتها أي فوج
من الكفار وتخصيص
العمومات قريب من هذه
الاية وقوله لا شئ الذي كذب
وقوله تعالى كذبوا فيها فوج
سألهم خزنتها أي فوج
من الكفار وتخصيص
العمومات قريب من هذه
الاية وقوله لا شئ الذي كذب

من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان) وقد تقدم الكلام عليه مرارا (فكيف يخرج إذا لم يدخل)
أي كيف يصور الخروج من شئ إلا بعد الفحول فيه أو الانجراح الابعد الادخال على اختلاف
الروايات (د) دليله من القرآن (قوله تعالى إن الله لا يعترف أن يشرك به) أي يكفر به ولو يتكذب
نبيه لأن من جحد نبوة الرسول عليه السلام مثلا فهو كافر ولو لم يجعل مع الله أي آخر والمغفرة منفية
عنه بلا خلاف (و) يعترف مادون ذلك لمن يشاء) فصر مادون الشرك تحت إمكان المغفرة فمن مات على
التوحيد غير متخذ في النار وإن ارتكب من الكفار غير الشرك ما عداه أن يرتكب (والاستثناء المبيته)
يدل على الانقسام إلى كبيرة وصغيرة فبمعنى جز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبا الكبيرة
أم لا لقوله تعالى لا ينفذ صغيرة ولا كبيرة إلا حسبها والاحصاء انما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله
في تجوز العقاب على الصغيرة (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له ناز جهنم خالدين فيها أبدا)
وتخصيصه بالكفر تحكم بلا دليل (د) مثله (قوله تعالى ألان الظالمين في عذاب مقيم) وقال تعالى
ومن جاء بالبينة فكذب وجوههم في النار) والمراد بالبينة في مقابلة الحسنة أهم من أن تكون
صغيرة أو كبيرة (فهذه العمومات) الواردة في الآتي السابقة (في معارضة) أي مقابلة (عموماتهم) التي
تمسكوا بها (لا بد من تسليط الخصم) في تلك العمومات فانه ما من عام إلا وقد خص (د) لا بد
من (التأويل على الجانبين لأن الأخبار) العصبية (مصرحة بأن العصاة يمدون) على قدر ذنوبهم
منها ما أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أنس رفعه لصبيان أقواما سقيم بذنوب أصابوها وبأن
للمصنف ذكر عدة أحاديث في تعذيب العصاة في آخر الكتاب عند ذكر الموت تتكلم عليها إن شاء
الله تعالى (بل قوله تعالى وإن منكم الأوردة) كان على ركب حتما مقضيا (كالتصريح في أن ذلك)
أي الورد (لا بد منه للكل إذ لا يخلو مؤمن من ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط هو ورود
النار لكل أحد وهذا خبر الآخرة ابن مسعود والحسن وقادة ثم قال تعالى ثم نقي الذين اتقوا ونذر
الظالمين فيها جحشا وبعضهم قسروا الورد بالسنول كأي حديث جابر رفعه وزاد لا يبق رولا فاحرا
دخلها فكشكوا على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على إبراهيم حتى أن النار لضيعة من ردهم ثم نقي
الذين اتقوا الآية رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكشي والبيهقي
وغيرهم وهو حسن (د) أماما تمسكوا به من (قوله تعالى لا يصلها إلا لا شئ الذي كذب وقول) فأنما
(أراد به) أي بالاشق (من جماعة مخصوصين) فانه صيغة أفعل التفضيل (إذ أراد بالاشق شخصا
معينا أيضا) هو أمة بن خلف كما يلهم من سياق البغوي (د) أما ما تقدم من الاستدلال (من قوله
تعالى كذبوا فيها فوج سألهم خزنتها) فان المراد منه (أي فوج من الكفار) وفي تفسير القاضى
جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا ينكر (ومن هذا الآية) أي التي ذكرت (وتع
للاشقى) الامام أبي الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم) مطلقا (وان هذا
الانقلاب) التي وردت بالعموم (يتوقف فيها على أن ترد قريبة تدل على معناها) قال صاحب المصباح
اللفظ العلم خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم
إذا اقتضاه اللفظ ترك التفضيل إلى الاجال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف اليها من فرائض
الاحوال قال القتب الشيرازي فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى وعلم يمكن استيعابه وزاد ما عدا
فيقال متى مالان زيادته تؤدى بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الأعم إلى معنى عام كما ينقل المعنى وبغيره
إذا دخلت على ان وأحوالها ولما فرغ المصنف من ذكر شبه المرجحة ومن على رأيهم والجواب عنها
سرع في ذكر شبه المعترلة والجواب عنها فقال (وأما المعترلة فشيء منهم) التي وقعوا فيها في تأييد
أهلهم الذي عليه ما ذهبوا إليه وتمسكوا بأشئ من القرآن منها (قوله تعالى وإنى لغفار لناب وآمن
وإنى لغفار لناب وآمن

وعمل صالحا ثم اهتدى) كذا (قوله تعالى والعصران الانسان لني خسر الا الذين وعملوا الصالحات
 و) كذا (قوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم و) كذا (كل آية ذكر الله عز وجل
 العمل الصالح مقرونا فيها بالاعتناء فانها تهمسكهم في جعلهم الاعمال شرطا في صحة الايمان كما ان
 قوله ومن بعض الله (وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) تهمسكهم في تخليد صاحب
 الكبيرة في النار (وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فنبين
 أن تبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك) قال ملائي في شرح الغفر الكبر ذهب بعض المعسرة إلى
 انه اذا اجتب الكاثر لم يجز تعذيبه لاجبى يتنوع عقاب بل معنى انه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية
 على انه لا يقع كقوله تعالى ان تحتبوا كاثرا ماتهمون عنه تكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بان الكبيرة
 المعالفة هي الكفر لانه الكامل وجع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر وان كان الكل مله واحدا في
 الحكم أو إلى أفراد القاعة من قاعدة أن مقابلة الجع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاكاد كقولنا
 ركب القوم وداهم وليسوا ثيابهم كذا في شرح العقائد فيكون التقدير على التقدير الأول ان تحتبوا
 أنواع الكفر وبيد انه يلزم حينئذ أن لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة المهم
 الا ان يقال المعنى تكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب بالكفر وتوبل
 بقدر فيه استثناء المشيئة أى تكفر عنكم سيئاتكم ان تحتبوا الكفر فيكون العلامه عبد الله السعدي
 انه كان يقول في هذا المقام ان تقدير الاستثناء نفي عن حل الكاثر على الكفر اه فاما تقدير الاستثناء
 الا لتصح حل الكاثر على الكفر دفعا للزم المتقدم اذ لو حلت الكاثر على عمومها لماصح الاستثناء
 للزم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو خلاف نص ان الله لا يغفر أن يشرك به
 الآية وأيضاً بوزن كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكاثر وليس كذلك بل قد تكفر الصغيرة
 بكفر أو بصغواته تعالى ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة وقال العلامة عصام انها في معنى الآية أن
 المعلق عليه تكفير السيئات هو الاجتناب عن الكفر فيحصل في التكفير الكاثر أيضا ولا خلاف
 أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا يلايه من تعلق آخر وهو المشيئة عندنا
 مطلقا والثبوت في الكاثر عند المعسرة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون نامة في الدلالة
 على مطلوبهم ولا ينبغي أن حل كاثرا ماتهمون على الكفر من الوجه المذكور في غاية العبد اذ
 البلاغة تقتضي ان تحتبوا الكفر لوطرته وموافقته لعرف اليمان فالحق مدلول الآية تكفيرا الصغار
 مجرد الاجتناب عن الكاثر وتعلق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتب معه
 من الكاثر اه ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث يخالف للذهبن المسى بالمعلق فكيف يحكم بكونه
 الحق على الوجه المطلق ثم الاظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين وان الكاثر على معناها المتعارف
 ما عدا كفر الكافر من كما يشير اليه قوله كاثرا ماتهمون عنه والمانى ان تحتبوا كاثرا مليات تكفر
 عنكم سيئاتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى ان الحسنان يذهبن السيئات وسائر الاشارات الواردة
 في المبكرات والله اعلم (وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
 ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه مرارا فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لا يخلد في النار (وقوله
 تعالى انا الانضج أجرم من أسن عملا) فاما كان الايمان علما بالوجه الذي قروناه (فكيف يضيغ)
 سبحانه (أجر أهل الايمان وجيع الطاعات بمعية واحدة) كما يرتعون (و) أما (قوله تعالى ومن يقتل
 مؤمنا متعمدا) فالمراد منه (أى) يقتل مؤمنا (لايمان وقد ورد على) خصوص (مثل هذا السبب)
 فلم يبق لهم نطق بظواهر الآية وكشف لك وجه التناول فيها وحلها على مقتضى ما ذهب اليه أهل
 السنة (تنبيه) في بيان حكم أهل الأهواء والاختلاف وبين ان الله لا طاعة لهم ولا نفع

وعمل صالحا ثم اهتدى
 وقوله تعالى والعصران
 الانسان لني خسر الا الذين
 آمنوا وعملوا الصالحات
 وقوله تعالى وان منكم الا
 واردها كان على ربك حتما
 مقضيا ثم قال ثم نهي الذين
 انقروا قوله تعالى ومن بعض
 الله ورسوله فانه نار جهنم
 وكل آية ذكر الله عز وجل
 العمل الصالح مقرونا
 بالايمان وقوله تعالى ومن
 يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
 جهنم نالها فاهم وهذه
 العمومات أيضا مخصوصة
 بدليل قوله تعالى ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء فنبين
 أن تبقى له مشيئة في مغفرة
 ما سوى الشرك وكذلك
 قوله عليه السلام يخرج
 من النار من كان في قلبه
 مثقال ذرة من ايمان وقوله
 تعالى انا الانضج أجرم من
 أحسن عملا وقوله تعالى ان
 الله لا يضيع أجر الحسنين
 فكيف يضيع أجر أهل
 الايمان وجيع الطاعات
 بمعية واحدة وقوله تعالى
 ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 أى لا عماله وقد ورد على
 مثل هذا السبب

منهم عبادة قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كُتُب الأسماء والصفات أجمع أصحابنا على أن المعتزلة والنصارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والمجوعة باعتبار اختلافهم في مسائل الفقه وإن اعتبر خلافهم في مسائل الكلام فذا قولنا لشافعي رضي الله عنه في أهل الأهواء وكذلك رواء أشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الأوزاعي ومحمد بن جرير الطبري باستناد من أصحابنا وحكاه ابن جرير أيضا باستناده عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وجعاعة من أصحاب أبي حنيفة وحكاه أبو ثور في أصوله عن جميع الأئمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعن ابن عبد العزيز والشعبي والنفثي ومسروق وعلمة والاسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضي والزهرى وأقرانهم واشتد فقهاء الأئمة في قبول شهادة أهل الأهواء فقال مالك بإبطال شهادات المعتزلة وسائر أهل الأهواء وقال الشافعي وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الأهواء إلا النظامية فأنهم يرون الشهادة بالزور وأشار في كُتُب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الأصح على قياس مذهبنا وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الأهواء فإن أهل السنة والجماعة يجمعون على أن أهل الأهواء المؤذبة إلى الكفر لا تقع منهم طاعة لله تعالى مما ينبغي فيه من صلاة وصوم وزكاة حج لأن الله تعالى أمر عباده بإيقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد وبشرط أن يرى بها التقرب إلى الله تعالى مع اعتقاد صفة الإله على ما هو عليه ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من لا يعرفه والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لا يعتقدون فيه خلاف ما هو عليه في طاعته وحكمته وليس شيء من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه إلى التقرب به الإطاعة واحدة وهي النظر والاستدلال الواقع من المكلف عند توجه التكليف عليه فإنه قبل نظره واستدلاله لا يكون عارفاً بالله تعالى فلا يصح منه التقرب إلى الله عز وجل لأنه أمرها وبإبعادها من العبادات فلا يكون طاعة لله عز وجل إلا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب إليه وأهل البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته فخرجوا من أجل ذلك عن الاعتناء بغير أهل الإسلام والجدته على العصمة من البدعة وقال أيضاً في الكتاب المذكور أعلم أن أصحابنا وإن أجمعوا على تكفير المعتزلة والغلاة والخوارج والنصارية والجهمية والمشقة فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم في عقود البياعات والايارات والرهون وسائر المعاملات دون الأنكحة وموارثهم والصلاة وأكل ذابحهم فلا يصل شيء من ذلك إلا الموارثة فتنها خلاف بين أصحابنا فمنهم من قال مالهم لأقربائهم من المسلمين لأن قطع الميراث بين المسلم والكافر إنما هو في الكافر الذي لا يعد في الأمة ولأن خلاف القدرى والجمهور والنصارى والجسم لأهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارى لليهود والمجوس وقد أجمع الشافعي وأبو حنيفة على وقوع التوارث مع أهل النعمة مع اختلاف أديانهم وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من أهل الأهواء دون الكافر الخارج عن الملة بجمعه بالله عز وجل أو دسوله أو بكتابه ومنهم من قال إن حكم أهل الأهواء حكم المرتدين لا يرتون ولا يورثون وحكى عن محمد بن الحنفية وجعاعة من التابعين أنهم قالوا بثبوت المسلم من أهل الأهواء ولا عكس وكذلك قالوا في المسلم الكافر وإلى هذا ذهب أصحابنا وأما ما هو به ورواه أبو أساندة عن معاذ بن جبل وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعد بن السبب وأنهم قالوا بالإسلام زبد ولا ينقص وقال قوم من التابعين لا يرث من أهل الأهواء ولا يرث بعضهم من بعض وكل أهل مذهب بكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما وكذلك كل صنف من أهل الكفر بكفر صنف آخر منهم فمما ملأت لأتوارث بينهما وبه قال الزهرى وربيعة والنفثي والحسن بن جنى وأحد ابن سبيل وقال قوم أموال أهل الأهواء لأهل بدعتهم فلا يرث وكذلك قالوا في مال المرتكبات أنه لأهل الدين الذين ارتد إليهم دون المسلمين وبه قال قتادة وبعض أهل التظاهر واختلف أهل

الحق في الظلم إذا لم يكن آوياً من أهل القدر أو التشبه أو نحوهما من أهل البدع فأت أحد
 الإيوان ففهم من قال حكمه في الميراث حكم المسلم منها في الميراث وفي سائر الأحكام وإلى هذا ذهب
 شريح والحسن والخفي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وأبو حنيفة وقال مالك الاعتبار في هذا الباب
 بعون الأب دون الأم وكذلك حكم الطفل بين الكافرين إذا أسلم أحدهما كان الاعتبار بفساد الأب
 وكان الطفل قد بدنه وفي سائر أحكامه لأن النسب معتبر به دون الأم وقال آخرون باعتبار حكم الطفل
 بإسلام الأم وفوقها عن البدعة دون الأب فيكون حكمه تابعاً لحكمها كما يستحكمه حكمها في الزنى
 والخربة وبأنه التوفيق (فإن قلت فقد مال الاختيار) والترجيح بما ذكرنا (أما) إلى أن الإيمان
 حاصل بذاته (دون العمل) حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (وقد اشتهر
 عن السلف) الصالحين (قولهم) أي مع عنهم أنهم قالوا (الإيمان عقد وقول وعمل فسامعناهم) بينما
 لنا ما يتحقق معتقد السلف في الإيمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن الذين قالوا أن الإيمان
 بالقلب واللسان وسائر الأركان فهم خمس فرق أحداها أعجب الحديث والثانية الزيدية والثالثة
 الأمامية والرابعة المعتزلة والخامسة الجوارح فاما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم في حقيقة
 الإيمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقولهم إلى أن قال ومنهم من قسم الإيمان على أنواع فاعلى الإيمان
 معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالصبيان هذا قول عامة أصحاب
 الحديث وفقهاهم مثل مالك والشافعي والأوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وأجدوا وصح وسائر أئمة
 الحديث وبه قال من متكلمهم الحرث بن أسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو علي التقي وأبو
 الحسن الكبير الطبري اه قلت وإلى هذا ميل صاحب القرون وعبارته دالة عليه وقال وقد روي ذلك
 مفصلاً في حديث علي رضي الله عنه الإيمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان قال فادخل أعمال
 الجوارح في عقود الإيمان وقد ظهر من السياق نسبة هذا القول إلى السلف وصح قول المصنف واشتهر
 عن السلف وأشار إلى الجواب بقوله (قلنا لا يبعد أن يعد العمل من الإيمان لأنه مكمل له ومتمم)
 التكميل يستعمل في الذوات والصفات وكل الشيء تمت أجزاءه وتمكّن وأكملته والنتميم تكميل الأجزاء
 (كما يقال الرأس واليدان من الإنسان) أي من جملته أجزاء الإنسان (ومعلوم) بالبدن (أنه)
 يخرج عن كونه إنساناً بعدم الرأس) لأنه إذا ذهب الرأس ذهب الإنسان (ولا يخرج عنه) أي عن
 كونه إنساناً (بكونه مقطوع اليد) أو البدن أو من أصل خلقته (وذلك) يقال التسبيحات التي
 يؤتى بها في الركوع والسجود (والتكبيرات) التي يؤتى بها عند الافتتاح وعند كل ركوع وخفض (من
 الصلاة) أي من نفسها (وإن كانت) الصلاة (لا تبطل بفقدها) اتفاقاً (فالتصديق بالقلب) نسبته
 (من الإيمان كالقلب من وجود الإنسان) أشار بذلك إلى أنه جزء من مفهومه (إذا بنعدي) الإيمان
 (بعدمه) كما ينعدم الإنسان بعدم القلب (وبنية الطاعات) الحاصلة (كالأطراف) من الإنسان
 حيث لا ينعدم الإنسان بعدمها (وبعضها) أي الطاعات (أعلى من بعض) كإيمان بعض الأطراف من
 الإنسان أشرف من بعض ومثل التصديق والعمل أيضاً كمثل فسطاط قائم بالأرض ظاهره متعاف
 وله أظناب وله عمود في باطنه فالفسطاط مثل الإيمان له أركان من أعمال العلانية فأعمال الجوارح هي
 الأظناب التي تحسنا ربه الفسطاط والعمود الذي في باطن الفسطاط مثله كالتصديق لأقوام الفسطاط
 لأنه فقد احتاج الفسطاط إلى جميع أركانه ولا استعانة له ولا قوة إلا بهما جميعاً (وقد قال صلى الله عليه وسلم
 لا زنى الزاني حين يرى وهو مؤمن) قال العراقي متعلق عليه من حديث أبي هريرة قلت وقبسه زيادة
 عندهما وهي ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينهب
 نهبه ذات شرف يرفع الناس إليه قهاً أبصارهم حين ينهبها وهو مؤمن وهكذا رواه أحمد والترمذي وابن

فإن قلت فقد مال الاختيار
 إلى أن الإيمان حاصل دون
 العمل وقد اشتهر عن
 السلف قولهم الإيمان
 عقد وقول وعمل فسامعناهم
 قلنا لا يبعد أن يعد العمل
 من الإيمان لأنه مكمل له
 ومتمم كما يقال الرأس
 واليدان من الإنسان
 ومعلوم أنه يخرج عن
 كونه إنساناً بعدم الرأس
 ولا يخرج عنه كونه
 مقطوع اليد وكذلك يقال
 التسبيحات والتكبيرات
 من الصلاة وإن كانت
 لا تبطل بفقدها فتصديق
 بالقلب من الإيمان كالرأس
 من وجود الإنسان إذ
 ينعدم بعدمه وبقيته
 الطاعات كالأطراف
 بعضها أعلى من بعض وقد
 قال صلى الله عليه وسلم
 لا زنى الزاني حين يرى وهو
 مؤمن

ماجه وزاد عبد الرزاق وأحمد ومسلم في روايتهم ولا ينقل أحدكم حين ينقل وهو مؤمن فإياكم وإياكم
 وأخرج عبد الرزاق وعبد بن جدي والطبراني في الكبير والحكم الترمذي والبيهقي عن عبد الله بن أبي
 داود والطبراني أيضا في الكبير عن جده الله بن مفضل وفي الأوسط عن علي وقال ابن عدي في الكامل
 رواه علي بن عاصم بن علي الواسطي عن شعبة عن قتادة عن كثير بن كثر عن ابن عباس عن أبي هريرة
 وعلي ليس بشيء وهذا لأعلم أحدا برويه عن شعبة بهذا الإسناد غير علي بن عاصم وأورده في ترجمة
 بنية بن الوليد عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال الأعرج سمعت
 من أبي سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة كان يقول مع ذلك ولا ينهيه الحديث وهذا من حديث
 شعبة عن أبي الزناد لم يروه عن شعبة غير بنية وذلك لأنه لا يحفظ لشعبة عن أبي الزناد شيء ويقال إن
 أصل بنية هذا الحديث نا شعبة عن أبي الزناد فقبيل كان في كلبه نا بعد عن أبي الزناد فضعفوا
 عنه فقالوا شعبة عن أبي الزناد اه وأخرج أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة وزاد بعد قوله وهو مؤمن
 ينزع منه الأيمان ولا يعود إليه حتى يتوب فإذا تاب عاد إليه وأخرج العزاري والطبراني في الكبير والحطاب
 في التاريخ من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعندهم يصدقونه وهو مؤمن فإذا تاب تاب
 الله عليه وعند الطبراني في الأوسط عن أبي سعد لفظا فإذا تاب رجع إليه وأخرج عبد الرزاق ومسلم
 وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة ويصدقونه وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد أخرجه عبد بن جدي
 والحكم الترمذي وسماه وابن الضريس عن أبي سعد والحكم الترمذي عن عائشة وذو كراين عدي
 في الكامل في ترجمة اسمعيل بن يحيى عن عبد الله التميمي عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم عن علقمة قال
 خطبنا علي بالكوفة فقال قال الرسول صلى الله عليه وسلم الحديث وأورده في ترجمة يحيى بن هاشم نا أظنه
 شعبة عن الحكم عن إبراهيم بهذا الإسناد وأورده في ترجمة الحكم بن ظهير عن عاصم عن زور عن عبد الله
 ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله (والصاحبة ما اعتقدوا) رضى الله عنهم (مذاهب المعتزلة)
 بل ولاذهب فهمهم (في الخروج عن الأيمان بالزنا) وشرب الخمر والسرقة والانتهايل والغلو وان وجد
 بعض رواياته لفظ الخروج والفرع فهو على المبالغة والتشديد (ولكن معناه غير مؤمن) (كما يقال للعنقر المقطوع الأطراف)
 مؤمن (أيمانا تاما) بشرطه (كلاما) بالورع والخافة وهذا (كما يقال للعنقر المقطوع الأطراف)
 كاليدن والرجلين والانتفاء لاذن (هذا ليس بإنسان) وهو صحيح (أي ليس له الكمال الذي وراء حقيقة
 الإنسانية) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال معناه كمال الأيمان ومؤمن حقا لا حقيقة لا إيمان
 كمال الخوف والورع إذا لم يمتحمة أن أهل الكبرياء ليسوا بكافرين وإذا فسق بالزنا وشرب الخمر أخرج من
 حقيقة الأيمان وهو الخوف والورع ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والقيام الشريعة وفيه معنى
 لطيف كأنه يرتفع عنه إيمان الحياة لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال الحياة من الأيمان والمسيحي
 لا يكشف عورته على حرام ويبيع إيمان الإسلام والتوحيد ويحجب الاجرام (تنبيه) قال الغفر
 الرزقي الأعمال الخارجة عن مسمى الأيمان والمثالثون يمتثلون لها داخل تحت اسم الأيمان اختلافاً وانطلاقاً لما في
 رجحانه لا نسق لا يخرج عن الأيمان وهذا في غاية المعجوبة لأنه إذا كان اجما لمجموع الأمور تعدد فوات
 بعضها فيكون ذلك المجموع إذا لم يمتحمة يمتثلون لها داخل تحت اسم الأيمان اختلافاً وانطلاقاً لما في
 فأسلمهم مطلقا لأن الأعمال عطف على الأيمان في غير موضع من كلام الله عز وجل والمعطوف غير
 المعطوف عليه ولأنه شرط لصحة الأعمال كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط
 غير المشروط وقال الله تعالى وأسلموا إذا تبسكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين ولو لم يكن الأيمان
 معرفة عندهم لكان ذلك شرطا غير مفيد وقد خاطب باسم الأيمان ثم أوجب الأعمال فقال أجمع الذين
 آمنوا كتب عليكم الصيام وهذا دليل التباين وقصر اسم الأيمان على التصديق ولهذا فرغ أعداء الله تعالى

والصاحبة رضى الله عنهم
 ما اعتقدوا مذهب المعتزلة
 في الخروج عن الأيمان
 بالزنا ولكن معناه غير
 مؤمن حقا إيمانا تاما كاملا
 كما يقال للعنقر المقطوع
 الأطراف هذا ليس بإنسان
 أي ليس له الكمال الذي
 هو واقع حقيقة الإنسانية

عند معاينة العذاب والبأس إلى التصديق دون غيره من الأعمال تحو قول فرعون لما ذكره الفرق أمنت
 أنه لئلا الذي آمنته بنو إسرائيل وقول قوم فونس عليه السلام آمنا بالله وحده وكفرا عما كلفه
 مشركين وتشبههم بقره تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لأن المراد
 بهذا الإيمان التصديق أيضا غير المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس
 ويحتمل أن مراده نفس الصلاة لأنها هبت إيمانا مجازا إيمانا لا انضمام بدون الإيمان فكان الإيمان
 شرط جوازها وسبب قبولها أو لا لأنها على الإيمان على أن الاسم محمول على الجواز بالأجتماع فانهم ما جعلوا
 الإيمان اسم لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الإيمان ولا مقصد
 الصلاة مقصدا للإيمان وكذا هذا في الصوم والحج ثم الحلاق اسم الجلالة على كل فرد من أفراد الجلالة مجاز
 وإذا كان الاسم مجازا كان حمله على ما ذكرنا أحق لمباينة من مراعاة معنى اللفظ والله أعلم * (مسئلة) *
 ثانية من المسائل الثلاث في بيان زيادة الإيمان ونقصه واختلاف الأقوال فيه (فان قلت فقد اتفق
 السلف) وجمهم الله تعالى (على أن الإيمان يزيد وينقص) وفروا به (يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
 فان كان التصديق هو الإيمان) والإيمان هو التصديق ولا يتزايد في نفسه (فلا يتصور فيه زيادة ولا
 نقصان) أي لا يزيد بانضمام الطاعات إليه ولا ينقص بارتكاب المعاصي إذا التصديق في الحالين على
 ما بينهما وهذا يخالف ما ذهب إليه السلف فكيف التعليل بين القولين ثم إن المراد بالسلف هنا الثابتين
 بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة عمر بن الخطاب وعلي بن عباس ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس
 وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين كعبد الجبار وعروة
 وداود وعمر بن عبد العزيز ومن الأئمة الشافعي وأحمد وأبو حنيفة وكرواه الألباني في كتاب السنة وإليه
 ذهب الشافعي فقال في أول كتاب الإيمان وهو قول وعلي يزيد وينقص بل هو عنه بسند صحيح أنه قال
 لقلت أكثر من أن يخرج من العلمة بالأصناف فلو رأيت أحدا يختل فيه وبه قال عامة الأشاعرة ومن
 المتكلمين أهل النظر والفقه والصوفية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان ولا ينقص واختاره أبو
 منصور الماتريدي ومن الأشاعرة أمم الحرمين وجمع كثير ووقف مالك عن القول بنقصه هذا هو
 المشهور من مذهبه على أنه اختلف قوله كلفروا به الغيبة على الاحتفال الثلاث وروايت في الأشعراء
 والمقاتل أبي منصور البغدادي نقل عن الأشعري أنه قال أنه عن أبي حنيفة ما نصه وقال إن الإيمان
 لا يتبعث ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه ويتكبر غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه أنه
 يزيد ولا ينقص اه نص مقالان الأشعري وهذا القى يحكه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك
 ولكن لم يشتهر في المذهب وقد شرع المصنف في تحقيق هذه المسئلة حيث قال (فأقول السلف)
 الصالحون (هم الشهداء العدول) لاخبار وردت في ذلك من اختيار القرنين ثم الذين يلونهم وقد اتفق
 عليهم الله سبحانه في مواضع من كتابه العزيز ومنها قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ومنها ما اتبعهم بإحسان
 (وما لاحد) ممن بعدهم (عن قولهم) الذي قاله ورأيهم الذي رأوه (عدول) أصلا وبين العدول
 والعدول جناس تام (نمنا كروه) وذهبوا إليه (حق) ثابت لا ينكسر (وانما الشأن في فهمه) أي
 فهم ما قالوه وحمله على أحسن محامله وانما قال الفخر الرازي في الخلاف مبني على أنشد الطاعات في مفهوم
 الإيمان وعدمه فعلى الأول أن كان وجه الركنية يكفل عن الخوارج أو على وجه التكميل كما
 نقل عن الحديثين يزيد بزيادة ما ينقص بنقص ما وعلى الثاني لأنه اسم للتصديق بالخوارج مع الأذعان وهذا
 لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وسيأتي البحث فيه (وقبه دليل على أن العمل) بالخوارج (ليس من
 أجزاء الإيمان) التي تتركب منها ماهيته (و) لأم (الركاب) وجوده بحيث لا يوجد ولا يتحقق
 إلا به كملو شأن الركنية (بل هو مزيد عليه وزيده) إذا وجد معه وينقص إذا انعدم (والزائد

*) (مسئلة) * فان قلت
 فقد اتفق السلف على أن
 الإيمان يزيد وينقص
 زيد بالطاعات وينقص
 بالمعصية فإذا كان التصديق
 هو الإيمان فلا يتصور فيه
 زيادة ولا نقصان فأقول
 السلف هم الشهداء العدول
 وما لا مدعى قولهم عدول
 فإذا كروه بحق وانما
 الشأن في فهمه وفيه دليل
 على أن العمل ليس من
 أجزاء الإيمان وأما كان
 وجوده بل هو مزيد عليه
 يزيد به والزائد

موجود والنقص موجود والشي لا يزيدناه فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه بل (rov) يقال يزيد ببعته وسمته ولا يجوز أن

يقال الصلاة يزيد بالركوع والصعود بل يزيد بالأكواب والسنن فهذا تصريح بان الإيمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان فان قلت فلا أشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو حقيقة واحدة فاقول اذا تركنا للماهية ولم نكثر بتشبيب من تشبيب وكشفنا الغطاء اتركهم الاشكال فنقول الاعيان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه (الأول) أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانتمراح صدر وهو ايمان العوام بل ايمان الخلق كله الا انخوص وهذا الاعتقاد عقيدة على القلب نارة تشد وتقوى ونارة تضعف وتسترخ كالعقيدة على الخطيئة مثلا ولا تستبعد هذا واعتبره اليهودي وصلاته في عقيدته التي لا يمكن زوجه عنها فتصريف وتحذر ولا يتقبل ووعظ ولا يحقق وبرهان وكذلك النصراني والمبتدعة وفيهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ويمكن استنزاه عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع انه غير شاك في عقده كاللاد ولكنهما متوازنان في شدة التعميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضا والعمل يزرفي

موجود والنقص موجود) وهو العمل (د) لا يخفى (ان الشيء لا يزيدناه فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه) لانه جزء الذي يتبه انسانيته (بل يقال يزيد ببعته) بكسر الهمزة والشدة على التفتن والجمع على مثل سدرة وسدر (وسمته) وهو السكينة والوقار (ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والصعود) فانهما من صلب الصلاة كما يعرف من حدها التشرع ذات كوع وسجود (بل يزيد بالاكتساب والسنن) الواردة في السننة وقال المصنف في المنقذ من الضلال وكان في الادوية أصولهاى أركانها وزوائد هي متمماتها السكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها كذلك السنن والنوافل لتكميلات آثار أركان العبادات (فهذا تصريح بان الإيمان له وجود) في سجداته (ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان) وبهم منه ان الزيادة والنقصان باء متوجهات هي غير نفس الذات والخصية لا يعون ذلك والى هذا أشار المصنف فقال (فان قلت فلا أشكال) باق لم يندفعوا (فأقيم في ان التصديق) الذى هو مفهوم الاعيان (كيف يزيد وينقص) ويتبع ويقتض (وهو صفة واحدة) واختصه بالضم الحلة واخصه بغيره الى أنه بسيط وبساطته تقتضى عدم قبوله الزيادة والنقص (فأقول اذا تركنا الماهية) أى المسألة والمصاحبة (ولم نكثر) أى لم نبال (بتشبيب من تشبيب) أصل الشغب) فجميع التشرع يقال شغب القوم وعليهم وبهم شغباً من يابنفع (وكشفنا الغطاء) أى السر من وجه المراد (الارتفاع الاشكال) القائم في المسئلة (فنقول الإيمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه) الوجه (الأول) انه يطلق للتصديق (الجازم) (بالقلب) وهو مفهوم لغوي كاتقدم (على سبيل الاعتقاد) أى بعدد القلب عليه وهو معنى الجازم (د) على سبيل (التقليد) لغير من يعتقد صلاحه (من غير حصول كشف) له فيسر من أسرار بل (و) من غير (انتمراح صدر) لما يلقى اليه من الامور المتعلقة به (وهو ايمان العوام) جمع عامة وهم ضد انخوص ولما كان ويمانان من ذكر العوام ان المراد بهم السوق خاصة فاضرب على ذلك وقال (بل الخلق كله) فدخل فيهم المشتغلون بالعلوم الظاهرة وبهم يكشف لهم من أسرار الخلق شيء فهم كذلك بمنزلة العوام ويمانهم بل بيمان بعض السوق هذا أتى اليه شيء من خواص الاعيان يتلقاه بالاقبال عليه وهؤلاء بمنزلة لما شافى طباعهم من تحصيل علومهم الحب والحسد والكبر وسائر المذام فلا يستقر في قلبه ما يلقى اليه حسبا لأنه من طبعه من مناقضة ومنع وردوا يطال كما تقدمت اليه الاشارة في أول الكتاب (الا انخوص) من الناس المشتغلين من هؤلاء وهم الذين أقاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف وحلاهم بحيلة الوقار والسكينة وأقم عليهم بأنواع المطائف وهذا السنان من المصنف يؤيد القائلين بصحة ايمان الخلق بل جود أصل التصديق عنده وقد تقدم الكلام على هذه المسئلة قريباً (وهذا الاعتقاد عقيدة) أى بمنزلة عقيدة (على القلب نارة تشد وتقوى ونارة تضعف وتسترخ) ثم ضربه مثلا في الشاهد فقال (كالعقيدة على الخطيئة مثلا) فانه مشاهد فيه ذلك (ولا تستبعد) أيها السامع (هذا) الذى ذكرته لك (واعترى اليهودي وصلاته) أى شدته (في عقيدته) الضعيفة (التي لا يمكن زجوها) وانجربها (منه بقوى) وتهديد (وتحذر) من النكاليه (ولا يتقبل) وتصور للعقائد الحققة (د) لا يزجرو (وعظ) ونصيحة بالبن والاسئلة (ولا يفتيق) وبرهان على تلك المسائل التي تلقى عليه (وكذلك) حال (النصراني والمبتدعة) من المفترة وانجروا وخرج (والرافضة وهذا مشاهدان حالهم في العقائد الدينية (وفهم من يمكن تشكيكه) أى ادخال الشك عليه (بأدنى كلام) واقترب ايمانهم (ويمكن استنزاه عن) عصم اعتقاده بأدنى استمالة وتخويل (أو) أدنى (تخويف) وتهديد (مع انه غير شاك في عقده) أى فيما عقده بقلبه (كالأول) أى كالنصيب في عقيدته (ولكنهما متوازنان في شدة التعميم وزيادته) والتعميم في الامر الخفى فيه (كما يؤيدون في المسألة في غمنا لا شجوا ولا شك قال) الله (تعالى) في سورة براءة فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا

في السورة زيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الايمان بها بما فيها الى ايمانهم (وقال تعالى) في سورة الفتح (ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم) وفي المذخر ويزداد الذين آمنوا ايماناً وفي آل عمران فانشروهم فزادهم ايماناً وفي الأحزاب وما زادهم الا ايماناً وتسليماً (وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى) عنه (في بعض الاخبار الاعيان يزيد وينقص) قال العراقي أخرجه ابن عدى في الكامل وأبو الشنف في كتاب التواب من حديث أبي هريرة (وقال ابن عدى بالمرقة عجم بن أبي جرب الحبشي ينقص الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي البرداء اه قلت ونص القوف وروينا في حديث وائل بن الاسقع الاعيان يزيد وينقص وروى ذلك عن جماعة من الصحابة لا ينقص كثرتهم اه وأخرجه ابن عدى في الكامل في ترجمة معروف بن عبد الله الحنظلي المشقي قال حدثنا وائل بن بلقاء الاعيان قول رسول يزيد وينقص ولا يكون قولاً لاجل قال هشام بن عمار الجلي على معروف اه وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي في الحلية وهو عند الحاكم بلقاء ابن عدى في سقناه قال في تحصيل لنا من هذا انه رواه أربعة من الصحابة وظهره سابق القوف يقتضي انه موقوف على وائل رضي الله عنهم وروى أبو اسحق الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اجماع بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الاعيان يزيد وينقص قال نعم زيد حتى ينحسل صاحب الجنة وينقص حتى ينحسل صاحب النار (وذلك بتأثير الطاعات في القلب) ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير اصادها وهي المعاصي (وهذا المقام لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه) أي تأمل فيها بالمراقبة (في أوقات المراقبة) أي اللازمة (على أنواع العبادات) من صلاة وصوم وتلاوة وغيرها (وذلك حصوله في الغيرة) أي الانفراد (لها) أي للعبادة (بعضها والقلب) وانسراح الصدر (مع أوقات القنور) أي الكسل والبطالة (وأدرك التفاوت في السكون الى عقائد الاعيان في هذه الأوقات) فتشغله حقائق الاحوال وتقل عنه عقد الاشكال (حتى يزيد عقده) القلبي (استقصاء) استعمال من العبادات (على من يريد له) وقدره (بالشكوك) أي بأشكال الشك عليه (بل من يعتقد في البين) وهو فاقدا للاب (معنى الرجة) أي رقة القلب (اذاعل بموجب اعتقاده) بفتح الجيم (فمع رأسه) من ورائه أي قدامه كما ورد به حديث (وتلفه به أدرك من باطنه) وأحسن (تأكيدها حق) وجد في نفسه (تضاعفها بسبب) ذلك (العمل وكذلك معتقد اذاعل بموجب بفتح الجيم (مقبلاً) أي مقبلاً على غيره (أو ساجداً لغيره) أي خاضعاً على هيئة الساجد (أحسن) أي أدرك في الخلق (من قلبه بالتواضع عند اقامته على الخدمة وهكذا) حال (جميع صفات القلب) الجيدة والذميمة (تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فكذا وزيدها) ويتبها كما تنمو الشجرة بسقي المياه (وسأني هذا) البحث في ريع المحبات والمهلكات لشدة تعلقها عند بيان وجه تعلقها بالباطن بالظاهر (وجه تعلق الاعمال بالباطن والقلوب بالظاهر) فان ذلك من جنس تعلق عالم (الملك) بضم اللام (بالملكوت) أي بالملك عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية (المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب) المختص (بالمدرك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالم الملكوت) لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادر عنها (من عالم الملك) لانه مما يدرك بالحواس (ولطف الارتباط وروقة بين العالمين) الملك والمملكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاداً أحدهما بالآخر وظن أنهما) لا أصل لعالم الملكوت وقالوا (للاعالم الاعمال الشهادة) وهو هذه الاجسام المحسوسة) ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة (ومن أدرك الامرين) وفي ذلك (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

وقال تعالى ليزدادوا ايماناً وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في أوقات المراقبة على العبادة والتجرد لبعضها والقلب مع أوقات القنور وأدرك المتفاوت في السكون الى عقائد الاعيان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استقصاء على من يريد له بالشك بل من يعتقد في البين معنى الرجة اذاعل بموجب اعتقاده فمع رأسه وتلفه به أدرك من باطنه تأكيدها حق وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذاعل بموجب علامته أو ساجداً لغيره أحسن من قلبه بالتواضع عند اقامته على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فكذا وزيدها وسأني هذا في ريع النجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلقها بالباطن بالظاهر والاعمال بالباطن والقلوب بالظاهر فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت أي بالملك عالم الشهادة بالملكوت أي بالملكوت عالم الغيب المختص بنور البصيرة والقلب وما ينبعث منه من عالم الملكوت لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادر عنها (من عالم الملك) لانه مما يدرك بالحواس (ولطف الارتباط وروقة بين العالمين) الملك والمملكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاداً أحدهما بالآخر وظن أنهما) لا أصل لعالم الملكوت وقالوا (للاعالم الاعمال الشهادة) وهو هذه الاجسام المحسوسة) ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة (ومن أدرك الامرين) وفي ذلك (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

وأعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط وروقة بين العالمين انتهى الى حد ظن بعض الناس اتحاداً أحدهما بالآخر والبعض وظن أن خروانه لاعالم الاعمال الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما

البعض (عبر عنه) بلسان القتال (وقال

رد الزجاج ووقت الخمر * وتشلبا وثنا كل الامر
فكنا خمر ولا قدح * وكنا قدح ولا خمر)

وقال المصنف في القسم الرابع من أو آخر كلامه المصداق وهو خاتمة الكتاب استلزم فيها ذكر بعض
كلمات الصوفية وما ورد عليها وبعاب عنها فقال ومنها الاتحاد ثم ذكر كلاما طويلا في آخر هذه منزلة
قدم فان من ليس له قدم واضح في المعقولات ربما يتغيره أحد هما عن الاستيفانظر الى كمال ذاته وقد
ترى بماتلا لأقبيه من حلية الحق فينظر انه هو فيقول آت الحق وهو غلظ غلظ النصارى حينئذ واذا ذلك
في ذات عيسى عليه السلام فقالوا هو الله بل غلظ من ينظر في مرآة انطبعت فيها صورة متغيرة فينظر ان
تلك الصورة صورة المرأة وان ذلك اللون لون المرأة وهيات بسل المرأة في ذاتها لونها وشأنها فيقول
صور اللون على وجهه فيقال الى التناظر الى ظاهر الامور ان ذلك هو صورة المرأة حقا حتى ان
الصي اذا رأى انسانا في المرأة ظن ان الانسان في المرأة فكذلك القلب ظن ان الصور في نفسه وعن
الهيات وانما هي قبول لمعاني الهيات والصور والحقائق فيما يحل به يكون كالتمجيد لانه تحقيقا ومن
لا يعرف الزجاج والخمر اذا رأى حيلة فيها خمر يدرك ثباتها فيقارنه بالآخر وتارة يقول لا حاجة لغيره
الشاعر حيث قال وساق البتة المذكورين وقال في مشكاة الاقلام انه ولا يبعد ان ينجح الانسان
مرآة فينظر فيها ولم المرآة تقف فينظر ان الصورة التي ترى في المرآة هي صورة المرأة متغيرة بها وري الخمر
في الزجاج فينظر ان الخمر لون الزجاج فاذا زاد ذلك عنده ما لو زاد رشح فيه قدمه استغرقه فقال وساق البتة
المذكورين ثم قال فيقولون بين ان يقول الخمر قدح وبين ان يقول كانه القدح وهذه الحيلة اذا غلبت سميت
بالاضافة الى صاحب الحيلة فتأمل فانه الغناء اه (ولترجع الى المقصود فان هذا) الذي ذكرناه
(اعتراض) أي كلام معترض بين كلامين (خارج عن علم المعاملة) الذي نحن بصدده (ولكن بين العالين
أيضا اتصال وارتباط) كايين العالين (فلذلك ترى علوم المكاشفة) لسطوعها (تساق) أي تتلوع
بجفنة (كل ساعة الى علوم المعاملة الى ان يكف) أي يجبس (عنها بالتكف) السديد (فهذا وجه
زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق) بفتح الجيم (ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان
ليبدو لعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات تمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو لعة سوداء
فاذا انتهك الحرمان تمت
على قلوبهم الآية) هكذا اوردوه صاحب القوت في باب الاستثناء في الايمان الا انه قال ان الايمان
يبدو وان النفاق يبدو من غير لام فيهما وقال فاذا انتهك الحرمان العبد وفيه فذلك هو الختم ثم قرأ كلا
بل ان على قلوبهم ما كانوا يبصرون وروى بوجه آخر قال ان الايمان يبدو لعة بيضاء في القلب
فكلامه اذا زاد الايمان عظما ازداد ذلك البياض فاذا استكمل الايمان ابيض القلب كله وان النفاق
يسود لعة سوداء فكلامه اذا زاد النفاق عظما ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله
وأيم الله لو شققت عن قلب مؤمن لو شققت له أبيض ولو شققت عن قلب منافق لو شققت له اسود قال السيوطي
في الجامع الكبير هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد وابن أبي خنبة في المصنف وأبو عبيد في الغريب
ورسنت في الايمان والبهني واللائك في السنة والاصهاني في الحجة قلت ومن طريق أبي سعيد أخرجه
اللائك في كتاب السنة مختصر واسن منه من طريق دعي بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز قال قال
أبو عبيد فذكره وقال الاصبى مثل النكتة أو نحوها وفي كتاب الحلية في ترجمته بفتح معنى ما ورد
من على رضى الله عنهما (الاخلاق الثني ان ابراهيم) أي الايمان (التصديق) الحازم (والعمل
جميعا) فالاول مفهوم الايمان والثاني مفهوم الاسلام وهذا التناظر في المفهومين لا يورث انشكالا

عبر عنه فقالون الزجاج ووقت
الخمر وتشلبا وثنا كل الامر
فكنا خمر ولا قدح
وكنا قدح ولا خمر
ولترجع الى المقصود فان
هذا العالم خارج عن علم
المعاملة ولكن بين العالين
أيضا اتصال وارتباط فلذلك
ترى علوم المكاشفة تتساق
كل ساعة الى علوم المعاملة
الى ان تنكشف عنها
بالتكف فهذا وجه
زيادة الايمان بالطاعة
بموجب هذا الاطلاق
ولهذا قال على كرم الله
وجهه ان الايمان ليبدو
لعة بيضاء فاذا عمل العبد
الصالحات تمت فزادت حتى
يبيض القلب كله وان
النفاق ليبدو لعة سوداء
فاذا انتهك الحرمان تمت
ورادت حتى يسود القلب
كله فيقطع عليه فذلك
هو الختم وتلاوه تعالى
كلا بل وان على قلوبهم
الاية (الاطلاق الثاني) *
أن يرايه التصديق
والعمل جميعا

أحدهما عن الاسترخاء في الحكم فهما معتقدان في اعتبار الصدق وهل اطلاق الاعيان على العمل يكون حقيقة أم مجازاً فمن نظر الى ان الاعمال تكون من الاعيان جعله مجازاً وأما على القول بأنه مركب من التصديق والعمل فيكون حقيقة (كما قال صلى الله عليه وسلم الاعيان بضع وسبعون باباً) قال العراقي وذكره بعد هذا فزاد فيه أنها الماطلة الأذى عن الطريق البخاري ومسلم عن حديث أبي هريرة الاعيان بضع وسبعون شعبة زاد مسلم في روايته فافضلها يقول لا اله الا الله وأدناها ذكره ورواه بلفظ المصنف الترمذي وصححه اهـ قلت أخرجه البخاري في أوّل حصصه عن المسندي عن أبي عامر العقدي عن سليمان ابن بلال عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رفعه الاعيان بضع وستون شعبة والحياة شعبة من الاعيان ورواه مسلم عن طريق سهيل بن أبي صالح عن عبد الله بن دينار بضع وستون أو بضع وسبعون على الشك وعند أبي داود والترمذي والنسائي من طريقه بضع وسبعون من غير شك وروى البيهقي رواية البخاري بعد م شل سليمان وعورض بوقوف الشك عنه عند أبي عوف وروى عنه المتبعين ومأخذه مشكوك فيه وعند ابن عدي في الكامل من روايته ثابت بن محمد عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر لفظ بضع وستون (وكما قال صلى الله عليه وسلم لا زنى لآل أبي هريرة من بني) تقدم الكلام عليه قريباً والرواية حين يترى وهو مؤمن (وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الاعيان) أم مفهومة سواء على الركنية أو على وجه التكميل (لم يتجف) على المتأمل (زيادته) أي العمل (وقصته) وهل يؤثر في زيادة الايمان الذي هو مجرد التصديق الجازم (وهذا يقتل نظر) لأن هذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات والمعاصي اليه (وقد أشرنا الى أنه يؤثر فيه) وأنه لا مانع من ذلك عقلاً والله أعلم (الطلاق الثالث ان رآه) أي الاعيان (التصديق البقيني) أي البقيني الذي هو مضمون التصديق وهو أخص من التصديق لكونه (على سبيل الكشف) برفع السائر وأطلاع ما وراء الحجاب (والشرح الصدر) وتوسعها لما رده (والمشاهدة بنور البصيرة) وجوداً وشهوداً (وهذا أبعاد الأقسام عن قبول الزيادة) واليه الاشارة في قوله على رضى الله عنه لو كشف الغطاء لما زددت يقيناً (ولكن أقول الامر بالبقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه) أي كونها واستقرارها (فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين) من العدد (أكثر من الواحد) كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حدث وان كان لا شك في واحد منهما (الان الاول من أجل البداهات والثانية من أخصي النظريات) فان البقينيات تختلف في درجات الاضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا البحث (في فضل اليقين من كلب العلم في باب علامات على الاسترخاء) وتكلمنا على ما يناسب المقام (فلا حاجة الى الأعادة) والتكرار وهذا يدل على تفاوت نفس الذات ومنع الخطية هذا قولوا هو تفاوت بأمور زائدة عليها وعليه روى قولاً أي سئلته فانه قال أقول إيمانى كإيمان جبريل وأناقول مثل إيمان جبريل لأن الثالثة تقتضى المساواة في كلى الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوى بين إيمان أحد الناس وإيمان الملائكة والانبيا بل يتفاوت بأمر زائدة وقولاً ما بين من ان القلب متفاوت قوة انما هو واجم الى حالته وظهوره وانكشافه فاذا ظهر القلب حدود العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في حكمنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبارانه اذ لو هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصاً مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن ذهنه فيضيل ان الجزم بان الواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك انما هو أعلى عند العقل فهم ومن وافقهم ممنعت ثبوت ماهية الشكك ويقولون ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضاً لها خارجاً عنها ماهية له ولا حيزاً ماهية لا تتأثر باختلاف الماهية واختلاف جزمها ولو سلموا ثبوت ماهية الشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتأخر ولو سلموا ان مابه التفاوت

كما قال صلى الله عليه وسلم كمال الايمان بضع وسبعون باباً وكما قال صلى الله عليه وسلم لا زنى لآل أبي هريرة من بني وهو مؤمن وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الاعيان لم يتجف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الاعيان الذي هو مجرد التصديق وهذا فيه نظر وقد أشرنا الى أنه يؤثر فيه (الاطلاق الثالث) ان رآه ان التصديق البقيني على سبيل الكشف والشرح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا بعد الاقسام عن قبول الزيادة ولكن أقول الامر بالبقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حدث وان كان لا شك في واحد منهما فان البقينيات تختلف في درجات الاضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا البحث (في فضل اليقين من كلب العلم في باب علامات على الاسترخاء) وتكلمنا على ما يناسب المقام (فلا حاجة الى الأعادة) والتكرار وهذا يدل على تفاوت نفس الذات ومنع الخطية هذا قولوا هو تفاوت بأمور زائدة عليها وعليه روى قولاً أي سئلته فانه قال أقول إيمانى كإيمان جبريل وأناقول مثل إيمان جبريل لأن الثالثة تقتضى المساواة في كلى الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوى بين إيمان أحد الناس وإيمان الملائكة والانبيا بل يتفاوت بأمر زائدة وقولاً ما بين من ان القلب متفاوت قوة انما هو واجم الى حالته وظهوره وانكشافه فاذا ظهر القلب حدود العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في حكمنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبارانه اذ لو هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصاً مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن ذهنه فيضيل ان الجزم بان الواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك انما هو أعلى عند العقل فهم ومن وافقهم ممنعت ثبوت ماهية الشكك ويقولون ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضاً لها خارجاً عنها ماهية له ولا حيزاً ماهية لا تتأثر باختلاف الماهية واختلاف جزمها ولو سلموا ثبوت ماهية الشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتأخر ولو سلموا ان مابه التفاوت

في افراد المشكك شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العلاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة الى خصوص يحمل لا يسلبون ان ماهية اليقين عنه اهدم دليل روجه وولسوا ان ماهية اليقين تتفاوت لا يسلبون انه يتفاوت بمقدامات الماهية بل يغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها وقد أجابوا عن انطواهر الدالة على قبول الزيادة ان الايمان يتفاوت باسراق فوره وفي القلب وزاد ثمراته فان كان زيادة اسراق فوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين الثاقين والناقلين اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي انتفخوا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصا هل هي داخلية في مقدمات حقيقة اليقين أو مخرجة عنها فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه امر معين والخلاف في خصوص نسبته الى تلك الماهية وان كان زيادة اسراقه غير زيادة في الخلاف ثابت من الامور الخارجة عن الماهية التي ثبت بها الى هذا أشار الامام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال النبي من الانبياء عليهم السلام يفضل من عداه في الايمان باسمرار تصديقه لاسمرا ام تهاذله الموجب للتصديق والحل لا الكمال بعين البصرة بخلاف غيره حيث يعرب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمر احضار الحزم قد يقال زيادة قوة في ذاته وليس اياه وآياه وليس دلالة (هـ) وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق صحيح (و كيف لا) يكون ذلك (وفي الاخبار انه يخرج من النازم من كلفه متقال فذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه (وفي بعض المواضع في خبر آخر متقال دينار) ممكن متقال ذرة قال العراقي متفق عليه من حديث أبي سعيد (هـ) فأى معنى لاختلاف مقدارهما ان كل ما في القلب يتفاوت) قد وقع في البخاري متقال بحسبة من خرد لا يتقدم وفي بعض الروايات وزنة وفي أخرى مقدار شعيرة فاختلت المقدار وهو على التمثيل ليكون عبارا في المعرفة لافى الوزن حقيقة لان الخبر أو الايمان ليس يحسم فخصمه الوزن والكيل لكن ما شكل من المعقول قد روى غير محسوس لفهمه ويشبهه ليعلم وفيه أقوال اخوة كهاترايح الصحيح (تتبع) وجدت بخط بعض المحصلين ما أنه قال الامام الحبث في زيادة الايمان ونقصانه لفتى لانه ان كان المراد بالايمان التصديق فلا يقبلها وان كان الطاعات فيقبلها فالطاعات مكملية للتصديق فكما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الكمال وهو المخرود بالعمل وقال بعضهم يقبلها سواء كان عبارة عن التصديق مع الاعمال وهو ظاهر او بمعنى التصديق وحده لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الحازم وهو قابل للقوة والنصف (هـ) وقال شارح الحاشية الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكمال المجبي بلاتخلاف (هـ) وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري حيث أطلق أصحابنا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فرادهم القول الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد ينقص أراد به الكمال (هـ) قلت وهو حسن ولكن ما يعجبني تسمية القسم بالخبر بالكمال فانه يستدعي ان يكون مقابله ناقصا وهو ان كان صحيحا نفس الامر لكن التعبير غير حسن والاولى ان يعرب عنه بالايمان الشرعى كما وقع في عبارات بعض المحققين وكونه يزيد ينقص قوة وضعفا جلالا وتفضيلا وتعددا بحسب تعدد المؤمن به وهو قول المحققين من الاشاعرة وارتقاء النزوى وعزاه السدقي في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف انه الحق ولكن قد سبق جواب الحاشية وانهم لم يوافقوا ذلك وسبق الكلام في القوة والضعف فراجعهم (هـ) استطارد (هـ) من أجوبة الحاشية عن الاستبان الدالة على الزيادة ونحوها انها محمولة على انهم كانوا أنسوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد بزيادة المؤمن به وهو لا يتصور في غير عصره على اعتقاده وسر هذا الجواب مروى عن أبي حنيفة وهو يعبئه مروى عن ابن عباس في الكشف عنه ان أول ما أهم به

وقد ظهر في جميع
الاطلاقات انما قالوه من
زيادة الايمان ونقصانه حق
وكيف لا وفي الاخبار انه
يخرج من النازم من كان
في قلبه متقال فذرة من الايمان
وفي بعض المواضع في خبر
آخر متقال دينار فأي
معنى لاختلاف مقدار
ان كان ما في القلب
لا يتفاوت

التي صلى الله عليه وسلم التوسد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج فأرادوا
اعمالاً على أعمالهم اهـ ووجدنا أكثر نسخ الكشاف تقدم الحج على الجهاد وهو سبق قل إذا الجهاد
فرض قبل الحج لا خلاف قال ملا على وحاصل كلام الامام ان الايمان كان يزيد زيادة ما يجب الايمان
به وهذا بما لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم اهـ وروى عن ابي قتادة قال قال تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم الآية فان هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام والاكمال انما هي الشيء الذي بعضه
منتهى من بعض لا يقال لما كان له بعد ولا ما كان به نقص وانما يقال كل ما كان بعضه قبل بعض
فاذا وجد جميعه قبل كل وتم وهذا هو حقيقة هذه الكلمة ولما كان أعمالهم بتوحيد الله تعالى قد سبق
وأنزل الله الفرائض شيئاً بعد شيء وكان الاكمال من الدين يدل على أن بعضه متعلق ببعض الى يوم اكمله
فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه وبه تعلم اندفاع ما قيل في الرد عليهم بان الاطلاع على تفاصيل
الفرائض عكس في غير عصره صلى الله عليه وسلم والاعتناء واجب اجلاً في عاجل اجلاً وتفضيل فيما علم
تفضيلاً ولا يخافه في أن التفصيل أزيد بل اكمل وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الايمان بها
ومنها اجلاً في الاطلاع عليها لم يغلب الاعتناء من النقص الى الزيادة بل من الاجال الى التفصيل فظهر
خلاف ما في عصره عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق لكل ما جاء به النبي من عند
الله فكما ازادت تلك الجاهلة ازداد التصديق المتعلق به لاجلها وأما قوله ولا يخافه في أن التفصيل أزيد
بل اكمل فكونه أزيد ممنوع وأما كونه اكمل فليس الا انه غير مفيد فتأمل * تكميل * ومما استدلل
به على قبول التصديق القيني الزيادة قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن يبطل من تلقى
وجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين وروى عن سعيد بن جبير في معناه أي
يزداد يقيني ومن يجاهد لا زاد ايماناً الى ايماني فان قيل ان سيدنا ابراهيم عليه السلام من أعلى الخلق
مرتبته في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه قلنا الآية مؤولة والمراد به زيادة الاطمئنان أو انه
عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البدهي الذي بداشته سبب وقوع
الاحساس به وبما له انه لما قطع بالعمرة على الاحياء اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر المحجب
الذي حرم بشيئته ومثله ابن الهمام بمن قطع بوجود دمشق وما فيها من يساتين وأما في رعايته نفسه
في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منها وكذا شأنها في كل مطلوب ومع
العلم بوجود دمشق اذا الفرض القطع بشيئته قالان أي شريف بشيئته والتأويل الى أن المطالب
من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوبة ورؤيتها وهو الذي اقتصر
عليه العزيز بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطالب سكونه بمحصل مجتهده من المشاهدة المخصصة
للعلم البدهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم * (ضريبة) * روى القصة أبو الميث السمرقندي في
تفسيره عند قوله تعالى واذا ما أنزلت سورة فمهم من يقول أنكم زادته ايماناً فقال حدثنا محمد بن
الفضل حدثنا فارس بن مردويه حدثنا محمد بن الفضل حدثنا يحيى بن عيسى حدثنا أبو مطيع عن
جابر بن سلمة عن أبي الخثر عن أبي هريرة رضي الله عنه جله وقد نصيب الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقالوا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص فقال لا الايمان مكمل في القلب زيادته ونقصه كفر
فقال شارح الطحاوية سئل شخصاً العمدان كثير عن هذا الحديث فأجاب بان الاستدلال من أبي الميث
الى أي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة وأما أبو مطيع فهو الحكمي بن
عبد الله بن مسلمة البجلي ضعفه أحمد ويحيى والنلاس والخلوي وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي
وأبو حاتم البستي والعقيلي وابن عدي والبارقيني وغيرهم وأما أبو غرهم الراوي عن أبي هريرة اسمه
يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد وتركه شعبة بن الجراح وقال النسائي متروك وقد اتهمه شعبة

* (مسئلة) *

بالوضع حيث قال (أو أعطوه فليسوا لخدمتهم سبعين حديثاً اهـ) (مسئلة) وهي آخر المسائل الثلاث (فان قلت ما جعل قول السائق رحمه الله تعالى (أنا مؤمن ان شاء الله) والمراد بالسلفين الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية واخباية ومن المتكلمين الاخرية والكلابية وهو قول سفيان الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف القرابي مقبياً بعسقلان فشهد ذلك في الشام عنما اخذه عنه عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون بالمرآة في البليار المصرية الاستثناء في كل شيء وهو بدعة وضلال أعني ما زادوه وأما الاصل وهو أنا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره النبي السبكي في رسالته له مستقلة في هذه المسئلة ورأيت بخط المذكور في آخر تلك الرسالة مائة وعين قال بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف في رجوعه عنه وعبر بن الخطاب في بعض روايته وعائشة قالت أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم الخفي وأبو وائل ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبي أسلم وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء ابن المسيب واسماعيل بن أبي خالد وابن شبرمة وسفيان الثوري وعزة الزيات وعطمة واسحق بن راهويه وابن عيينة ومجاد بن زيد والنضر بن شميل وزيد بن زريع والشافعي وأحمد بن حنبل ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والآخرى وأبو الخثرى سعيد بن فيروز والشافعي وزيد بن أبي زياد ومجل بن خليفة ومعمرو بن عبد الحميد وابن المبارك ومالك والاوزاعي وسعيد ابن عبد العزيز وابن مهدي وأبو نوري وأبو سعيد بن الاعرابي رحمه الله تعالى هكذا رأيت بخطه إلا أني وثبتهم كما ترى على ترتيب الطبقات في الغالب وقد وجدت جملة أخرى من أضراب هؤلاء في كتاب السنة للإلكائي فمن الصحابة على بن أبي طالب ومن الخلفاء لهم ابن أبي مليكة وسليمان بن ربيعة وعطاء ابن يسار وعبد الرحمن والنابغة وبكر الطائي وميسرة وغيرهم (و لا يخفى ان الاستثناء في الأيمان (شك) لان وضع الاستثناء في اللغة دخوله على المحتمل الذي يقال انه الشك فيبدا الى الايمان هذا الشك في أصل التصديق الواجب عليه (والشك في الأيمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا يكاهم ينعون عن حزم الجواب بالأيمان ويحترقون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثوري) تقدمت ترجمته (من قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقاً فهو بدعة) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعدة زيادة يذكرها المصنف بعد قريباً (فكيف يكون كاذباً وهو يعلم انه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمناً في نفسه كان مؤمناً عند الله) (لما كان من كان طويلاً في طمته (أو ضيقاً) جواداً كذلك (في نفسه وعلم ذلك) من نفسه) كان كذلك عند الله وكذا من كان مسروراً أو حزناً أو جميعاً أو بصيراً أو موصوفاً بأي صفة كانت (ولو قيل للانسان هل أنت حيوان لم يحسن منه) (أن يقول في الجواب أنا حيوان ان شاء الله) فانه لا معنى للاستثناء في هذا (ولما قال سفيان) الثوري (ذلك) أي القول الذي تقدم (قيل له انما تقول قالوا انما بالله وما أنزل البنا) وما أنزل الى ابراهيم الآية هكذا أورده صاحب القوت متصلاً بكلامه الذي مضى آنفاً وأخرج الاللكائي في كتاب السنة من طريق جلد بن زيد عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين اذا قيل لك أنت مؤمن أنت فقل أنا بالله وما أنزل البنا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق (وأي فرق بين أن يقول أنا وبين أن يقول أنا مؤمن) فان في الظاهر لافرق بينهما (وقيل للحسن) بن سعيد البصري سيد التابعين تقدمت ترجمته (أؤمن أنت فقال) في جوابه (ان شاء الله فقل تسبني بأبا سعيد في الأيمان) مع جلالة قدرك وسعة علمك (فقل أنا في أن تقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت فضيق على الكلمة) أي كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال فيقول لي كذبت وأخرج الاللكائي في السنة من طريق جلد بن زيد عن محمد بن هشام يقول كان الحسن ومحمد يقولان تسلم

بالوضع حيث قال (أو أعطوه فليسوا لخدمتهم سبعين حديثاً اهـ) (مسئلة) وهي آخر المسائل الثلاث (فان قلت ما جعل قول السائق رحمه الله تعالى (أنا مؤمن ان شاء الله) والمراد بالسلفين الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية واخباية ومن المتكلمين الاخرية والكلابية وهو قول سفيان الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف القرابي مقبياً بعسقلان فشهد ذلك في الشام عنما اخذه عنه عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون بالمرآة في البليار المصرية الاستثناء في كل شيء وهو بدعة وضلال أعني ما زادوه وأما الاصل وهو أنا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره النبي السبكي في رسالته له مستقلة في هذه المسئلة ورأيت بخط المذكور في آخر تلك الرسالة مائة وعين قال بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف في رجوعه عنه وعبر بن الخطاب في بعض روايته وعائشة قالت أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم الخفي وأبو وائل ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبي أسلم وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء ابن المسيب واسماعيل بن أبي خالد وابن شبرمة وسفيان الثوري وعزة الزيات وعطمة واسحق بن راهويه وابن عيينة ومجاد بن زيد والنضر بن شميل وزيد بن زريع والشافعي وأحمد بن حنبل ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والآخرى وأبو الخثرى سعيد بن فيروز والشافعي وزيد بن أبي زياد ومجل بن خليفة ومعمرو بن عبد الحميد وابن المبارك ومالك والاوزاعي وسعيد ابن عبد العزيز وابن مهدي وأبو نوري وأبو سعيد بن الاعرابي رحمه الله تعالى هكذا رأيت بخطه إلا أني وثبتهم كما ترى على ترتيب الطبقات في الغالب وقد وجدت جملة أخرى من أضراب هؤلاء في كتاب السنة للإلكائي فمن الصحابة على بن أبي طالب ومن الخلفاء لهم ابن أبي مليكة وسليمان بن ربيعة وعطاء ابن يسار وعبد الرحمن والنابغة وبكر الطائي وميسرة وغيرهم (و لا يخفى ان الاستثناء في الأيمان (شك) لان وضع الاستثناء في اللغة دخوله على المحتمل الذي يقال انه الشك فيبدا الى الايمان هذا الشك في أصل التصديق الواجب عليه (والشك في الأيمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا يكاهم ينعون عن حزم الجواب بالأيمان ويحترقون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثوري) تقدمت ترجمته (من قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقاً فهو بدعة) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعدة زيادة يذكرها المصنف بعد قريباً (فكيف يكون كاذباً وهو يعلم انه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمناً في نفسه كان مؤمناً عند الله) (لما كان من كان طويلاً في طمته (أو ضيقاً) جواداً كذلك (في نفسه وعلم ذلك) من نفسه) كان كذلك عند الله وكذا من كان مسروراً أو حزناً أو جميعاً أو بصيراً أو موصوفاً بأي صفة كانت (ولو قيل للانسان هل أنت حيوان لم يحسن منه) (أن يقول في الجواب أنا حيوان ان شاء الله) فانه لا معنى للاستثناء في هذا (ولما قال سفيان) الثوري (ذلك) أي القول الذي تقدم (قيل له انما تقول قالوا انما بالله وما أنزل البنا) وما أنزل الى ابراهيم وآسما فقل تسبني بأبا سعيد في الأيمان مع جلالة قدرك وسعة علمك (فقل أنا في أن تقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت فضيق على الكلمة) أي كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال فيقول لي كذبت وأخرج الاللكائي في السنة من طريق جلد بن زيد عن محمد بن هشام يقول كان الحسن ومحمد يقولان تسلم

وحيات المؤمنين اه (وكان) الحسن (يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكبره
فقتني وقال اذهب لا قبلت لك عملاً فأنا أعلم في غير معمل) هكذا أوردته صاحب القوت متصلاً بما
سبق والتفت أشد الغضب والمعمل موضع العمل (وقال ابراهيم) بن زيد الغفني فقبه الكوفة وليس
هو بيان أدهم كما ظنه بعض من لا يميز له براجحة الأصول (إذا قيل لك يا مؤمن أنت قتل لاله الا
الله) محمد رسول الله هكذا أوردته صاحب القوت قال وروىنا عن الثوري عن الحسن بن عبد الله
عن ابراهيم الغفني فذكره (وقال) صفيان (مرة) في الجواب (قل) أنا لا أشك في الايمان وسؤالك ما هي
بدعة) هكذا أوردته صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم إذا قيل لك يا مؤمن أنت قتل
بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر قلت وهذا القول أخرجه الألائكي في السنن من
طريق أحمد بن حنبل حدثنا عبد الرحمن حدثنا صفيان عن محل قال قال لي ابراهيم إذا قيل لك يا مؤمن
فقل آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسوله فظهر أن المراد بالبعث في قول صاحب القوت هو ابراهيم وقد
رواه أيضاً هذا الاسناد عن صفيان عن معمر بن ابن طائوس عن أبيه مثله وقال صاحب القوت وكان
جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم يا مؤمن أنت بدعة قلت والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح
به الألائكي (ونيل لعلمة) بن قيس فقبه الكوفة (يا مؤمن أنت فقال أرجو أن شاء الله) أخرجه
صاحب القوت من طريق منصور عن ابراهيم قال سئل علقمة ذكره الا انه قال أرجو ذلك ان شاء
الله (وقال) صفيان (الثوري) نعم مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسوله وما نرى ما نحن عند الله
تعالى) هكذا أوردته صاحب القوت بلفظ وكان الثوري يقول وأخرج الألائكي في السنة من طريق
أبي سعيد الأصبغ حدثنا أبو أسامة قال قال لي الثوري وأنا وهو في بيته مالنا ثالث نعم مؤمنون والناس
عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفضل من مضى وأخرج من طريق عبد الرزاق قال قال صفيان نعم
مؤمنون عندنا نعمنا فاما عند الله فنادري ما حالنا وفي القوت وقال بعض العلماء يا مؤمن بالاعيان غير
شاك فيه ولا أدري أنا بمن قال الله تعالى فيهم أولئك هم المؤمنون حقا أم لا وقال منصور وزاد أن كان
الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سئل يا مؤمن أنت قال يا مؤمن إن شاء الله وقال
أبو وائل قال رجل لابن مسعود لقيت رجلاً فقالوا نحن المؤمنون حقا فقال لا قالوا نحن من أهل الجنة
قلت وهذا أخرجه الألائكي من طريق عن الأعشى عن أبي وائل ومن طريق يحيى بن سعيد عن
شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابراهيم عن علقمة قال قال رجل عند ابن مسعود اني مؤمن قال اني
في الجنة ولكن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله ومن طريق معاوية عن أبي بصير قال سألت
الأوزاعي قلت أرى أن يشهد الرجل على نفسه انه مؤمن قال ومن يقول هذا قلت كيف يقول قال
يقول أرجو ولكنهم المسلمون ولكن ما نرى ما صنع الله بهم (فما سمى هذه الاستثناءات) في كلام
السلف (فالجواب) أن هذا الاستثناء صحيح (له) في تصحيحه (أربعة أوجه وجهان مستندان إلى الشك
لأن أصل الايمان أي للشك في ثبوت التصديق الجازم في القلب بحال الكمال والا لا كان الايمان
منضياً لان الشك في ثبوته في الحال كفر (ولكن في ناقته) أي في باقائه إلى الوفاة عليه (وكله وجهان)
منها (لاستنداد إلى الشك الوجه الأول لا يستند إلى ما روضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به
(خيفة ما فيه من تركية النفس) لاعلى وجه الشك والارتباب في البين ولا معنى للشك في التصديق
فمن قال أنا مؤمن حقا فقد ترك نفسه وعصى ربه عز وجل لانه (قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم)
هو أعلم بما اتقى فقد نهى فيه عن تركية النفس وعرض المزك نفسه للكذب (وقال) تعالى (ألم
ترأى الذين يزكون أنفسهم ثم قال انظر كيف يقولون على الله الكذب) أشار إلى أن المزك نفسه
يعرضها للكذب فاعلم بالآية الأولى إلى التركية وبالثانية إلى ما يعرض من التركية (و) من هنا

وكان يقول ما يؤمنني أن
يكون الله سبحانه قد اطلع
على في بعض ما يكبره فقتني
وقال اذهب لا قبلت لك عملاً
فأنا أعلم في غير معمل وقال
ابراهيم بن ادهم إذا قيل لك
يا مؤمن أنت قتل لاله الا
الله وقال مرة قتل أنا لا أشك
في الايمان وسؤالك ما هي
بدعة وقيل لعلمة يا مؤمن
أنت قال أرجو أن شاء الله
وقال الثوري نعم مؤمنون
بالله وملائكته وكتبه
ورسوله وما نرى ما نحن
عند الله تعالى فنادري
الا استثناءات فالجواب أن
هذا الاستثناء صحيح وله
أربعة أوجه وجهان
مستندان إلى الشك لأن
أصل الايمان ولكن في
خيفته أو كماله وجهان
لا يستندان إلى الشك
* الوجه الأول الذي
لا يستند إلى معارضة الشك
الاحتراز من الجزم خيفة
ما فيه من تركية النفس
قال الله تعالى فلا تزكوا
أنفسكم وقال ألم ترأى
الذين يزكون أنفسهم وقال
تعالى انظر كيف يقولون
على الله الكذب

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء وفي بعض النسخ الانسان (على نفسه) وهو التزكية
ولغاثل أن يقول رأى تزكية للنفس في قوله أنا مؤمن حقاً فأشار المصنف إلى جوابه فقال (والايمان
من أعلى صفات الجسد) وأقر ما يغلب به (والجزم به) لنفسه بالحقيقة (تزكية مطلقة) لانه نسب إلى
نفسه أعلى صفات الجسد (وصيغة الاستثناء) وهي ان شاء الله (كأنها نقل من عرف التزكية) هكذا
في النسخ وهو المعتمد وهذا (كإيقال الانسان أنت طيب أوفقيه أو مقسر) أو يحدث أوصوفى أو
غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم ان شاء الله) فقله هذا (لأنى معرض التشكيك) بالشدّة
والضعف بان يكرر بعض ما ذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لاخراج نفسه عن تزكية نفسه)
الثناء عليها (فأصيغة صيغة التريّد) اذ موضوع ان في اللغة دخوله على المحتمل الذي هو الشك في
قول (و) هو يلزم منه (التضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية
و بهذا التأويل الذي حققناه (لوسئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق
أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وماصل هذا الوجه أن الاستثناء واد به التري عن تزكية
النفس ولا يجاب بالخال وقد دفعه الخفية بان الاول تركه لما انه وهم الشك على ما ذكره شارح
العقائد وحكموا بطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كإلصاق قول القائل أنا من ان شاء الله وأنا
رجل ان شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المقتضى في الحال
حيث لا يقال أنا شاب ان شاء الله ولعلنا الحفظة في هذا المصطلح كلام طويل تركته لما في أكثره
من نسبة التكفير والتضليل والتحرير الى قائله فلم أستحسن أولاده اذ قد أطبق السلف على التشكيك به
فكيف ينسبون الى شيء مما ذكرهم وسائلنا الى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم
وتشدداتهم بهمهم مستثناة شكية وبنوا على ذلك انه لا يصح تخلفك في إيمانه وأرادوا به ذلك
هذا الكلام والله ينظر لغائته انما صدر من متأثرين منهم اذ حقق الصمعة وجع الى امر الغلظي
ومأواذه به من هذه المسئلة يرجع الى ما عتقده بن يقول هذه المسئلة وهو يرى بما أرا به
والائمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك واماننا الاعظم رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه
الانكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ما نقله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ولئن سلمنا قولهم من التذير
والتضليل فكيف يعلنون في عباده بن مسعود رضى الله عنه وابراهيم الخفي وعاشمة وهؤلاء اصول
المذهب وقد ذهبوا الى المذهب اليه غيرهم من السلف فالاولى كمال الكلام في ذلك لا عند الضرورة
مع كمال مراعاة الادب والاحترام للقائلين بهذه القولة وعدم نسبهم الى شيء من الضلال
والابتداع فضلا عن الكفر فهذا خلاف الغلظي أو معنوي لا يقرب عليه كفر ولا بدعة فعوذ بالله من
ذلك وبانه الترفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك
(التأديب بذكر الله تعالى (في كل حال) لتكون هذه الجملة مشبهة على ذكر اسم الذات (وحالة
الامور كما الى مشبهة الله سبحانه) فهو تعالى ما شاء فعلم ولا يستل عما يفعل (فتأديب الله سبحانه
نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطباً له (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله) واذكر
ربك اذا نسيت أى الاستثناء المعنى فاستن اذا ذكرت تأديب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الادب
وكان يستثنى في الشيء يقع لاحاله كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك به بل قال) وهو
أصدق القائلين معلل لعداه الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محجلين ورسكم
ومقصرين) لا تخافون (وكان الله سبحانه عالماً ببله القدم الزلى (بانهم يدخلون) مكة كما وصف
الاحلة (وانه شاء) كذلك (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتعلم أمته منه (فتأديب رسول الله صلى الله
عليه وسلم) أحسن الادب فكان يستثنى (في كل ما كان يخبر عنه معلوماً كان أو مستكراً) حتى قال

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء وفي بعض النسخ الانسان (على نفسه) وهو التزكية
ولغاثل أن يقول رأى تزكية للنفس في قوله أنا مؤمن حقاً فأشار المصنف إلى جوابه فقال (والايمان
من أعلى صفات الجسد) وأقر ما يغلب به (والجزم به) لنفسه بالحقيقة (تزكية مطلقة) لانه نسب إلى
نفسه أعلى صفات الجسد (وصيغة الاستثناء) وهي ان شاء الله (كأنها نقل من عرف التزكية) هكذا
في النسخ وهو المعتمد وهذا (كإيقال الانسان أنت طيب أوفقيه أو مقسر) أو يحدث أوصوفى أو
غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم ان شاء الله) فقله هذا (لأنى معرض التشكيك) بالشدّة
والضعف بان يكرر بعض ما ذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لاخراج نفسه عن تزكية نفسه)
الثناء عليها (فأصيغة صيغة التريّد) اذ موضوع ان في اللغة دخوله على المحتمل الذي هو الشك في
قول (و) هو يلزم منه (التضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية
و بهذا التأويل الذي حققناه (لوسئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق
أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وماصل هذا الوجه أن الاستثناء واد به التري عن تزكية
النفس ولا يجاب بالخال وقد دفعه الخفية بان الاول تركه لما انه وهم الشك على ما ذكره شارح
العقائد وحكموا بطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كإلصاق قول القائل أنا من ان شاء الله وأنا
رجل ان شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المقتضى في الحال
حيث لا يقال أنا شاب ان شاء الله ولعلنا الحفظة في هذا المصطلح كلام طويل تركته لما في أكثره
من نسبة التكفير والتضليل والتحرير الى قائله فلم أستحسن أولاده اذ قد أطبق السلف على التشكيك به
فكيف ينسبون الى شيء مما ذكرهم وسائلنا الى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم
وتشدداتهم بهمهم مستثناة شكية وبنوا على ذلك انه لا يصح تخلفك في إيمانه وأرادوا به ذلك
هذا الكلام والله ينظر لغائته انما صدر من متأثرين منهم اذ حقق الصمعة وجع الى امر الغلظي
ومأواذه به من هذه المسئلة يرجع الى ما عتقده بن يقول هذه المسئلة وهو يرى بما أرا به
والائمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك واماننا الاعظم رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه
الانكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ما نقله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ولئن سلمنا قولهم من التذير
والتضليل فكيف يعلنون في عباده بن مسعود رضى الله عنه وابراهيم الخفي وعاشمة وهؤلاء اصول
المذهب وقد ذهبوا الى المذهب اليه غيرهم من السلف فالاولى كمال الكلام في ذلك لا عند الضرورة
مع كمال مراعاة الادب والاحترام للقائلين بهذه القولة وعدم نسبهم الى شيء من الضلال
والابتداع فضلا عن الكفر فهذا خلاف الغلظي أو معنوي لا يقرب عليه كفر ولا بدعة فعوذ بالله من
ذلك وبانه الترفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك
(التأديب بذكر الله تعالى (في كل حال) لتكون هذه الجملة مشبهة على ذكر اسم الذات (وحالة
الامور كما الى مشبهة الله سبحانه) فهو تعالى ما شاء فعلم ولا يستل عما يفعل (فتأديب الله سبحانه
نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطباً له (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله) واذكر
ربك اذا نسيت أى الاستثناء المعنى فاستن اذا ذكرت تأديب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الادب
وكان يستثنى في الشيء يقع لاحاله كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك به بل قال) وهو
أصدق القائلين معلل لعداه الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محجلين ورسكم
ومقصرين) لا تخافون (وكان الله سبحانه عالماً ببله القدم الزلى (بانهم يدخلون) مكة كما وصف
الاحلة (وانه شاء) كذلك (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتعلم أمته منه (فتأديب رسول الله صلى الله
عليه وسلم) أحسن الادب فكان يستثنى (في كل ما كان يخبر عنه معلوماً كان أو مستكراً) حتى قال

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر (أي مقبرة المدينة وانما جعلها باعتبار ما حولها) (السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تذكير السلام وقال العراقي أخرجه مسلم عن أبي هريرة أنه قتل دوى لك من حديث أبي هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحبیب رضی الله عنه أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق مالك واللالكائي وحده من طريق اسمعيل بن عتبة كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بلفظ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقبرة فسلم على أهلها فقال - لام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون ولفظ الحديث لابن علقمة أما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نجر عن عطية بن يسار عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج إلى البقيع فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون واللالكائي من طريق ابن أبي عمير عن زرارة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال البقيع فقال السلام عليكم دارنا بكم لاحقون إن شاء الله أسأل الله في أن لا يحبسنا أجرم ولا يشنأنا بعد وأما حديث بريرة بن الحبیب فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق سفیان واللالكائي وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى على المقابر وفي حديث سفیان كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أتى جنائز المقابر يقول السلام على أهل الدارين المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشر عن جرير بن عجرة عن سفیان أنهم لتألف ثم اتفقوا وإنا إن شاء الله بكم لاحقون نسأل الله علنا ولكم العادة وفي حديث ابن بشار سألت الله (والحقوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب) الإلهي (ذكر الله تعالى) على كل حال خصوصاً عند رؤيته المقابر والتفكير في أحوال الموتي والموت فانه أكد (ربط بالأمور به) تعالى إشارة إلى تعلقه بالشيئة (وهذه الصفة دالة عليه) أي على التبرك والتأدب لكنه كله مستعمل وربط المستعمل بالشرط لا يستنكر (حتى صار يعرف الاستعمال) على السنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة والتبني فلاذ قبل لك ان فلان مات) سربها أو وقع سربها (فقول في عقبه) (ان شاء الله فيهم منه وقبيلك) في موته أو وقوعه في الهلاك (لأنه شكوك) كذلك (اذ قبل لك مثلاً فلان يزول مرضه ويصح) بدنه (فتقول ان شاء الله) فهو (بمعنى الرغبة) والتبني (فقد صارت الكلمة معدولة) أي مصروفة (عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة فكذلك العدول إلى معنى التأديب ذكر الله تعالى) والتبرك به (كيف كان الأمر) وحاصل هذا الوجه انهم خرجوا ان شاء الله ههنا إلى معنى آخر غير التشكك وهو التبرك والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما استشهد به هنا أخرجه البخاري عن أبي البقيان عن شبيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال قال سليمان عليه السلام لا طوفن الليلة على سبعين امرأة كلهن تأتي بفارس يتجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعاً فلم تحمل منهن الا امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذي نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فماتوا أو جاءوا أو أخرجه مسلم كذلك من طريق آخرى نحوه ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبي دعوة دعاء في أمته فاستجبت له وإن أورد ان شاء الله أن أدخوه في شفاعتي لأمي فوم القيلة ومنها ما أخرجه اللالكائي من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صاحب مات يقول في رجل قتل في سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام جلازاً واعدل فلا لتعلم الاخير قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام جلازاً

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر (أي مقبرة المدينة وانما جعلها باعتبار ما حولها) (السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تذكير السلام وقال العراقي أخرجه مسلم عن أبي هريرة أنه قتل دوى لك من حديث أبي هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحبیب رضی الله عنه أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق مالك واللالكائي وحده من طريق اسمعيل بن عتبة كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بلفظ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقبرة فسلم على أهلها فقال - لام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون ولفظ الحديث لابن علقمة أما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نجر عن عطية بن يسار عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج إلى البقيع فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون واللالكائي من طريق ابن أبي عمير عن زرارة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال البقيع فقال السلام عليكم دارنا بكم لاحقون إن شاء الله أسأل الله في أن لا يحبسنا أجرم ولا يشنأنا بعد وأما حديث بريرة بن الحبیب فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق سفیان واللالكائي وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى على المقابر وفي حديث سفیان كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أتى جنائز المقابر يقول السلام على أهل الدارين المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشر عن جرير بن عجرة عن سفیان أنهم لتألف ثم اتفقوا وإنا إن شاء الله بكم لاحقون نسأل الله علنا ولكم العادة وفي حديث ابن بشار سألت الله (والحقوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب) الإلهي (ذكر الله تعالى) على كل حال خصوصاً عند رؤيته المقابر والتفكير في أحوال الموتي والموت فانه أكد (ربط بالأمور به) تعالى إشارة إلى تعلقه بالشيئة (وهذه الصفة دالة عليه) أي على التبرك والتأدب لكنه كله مستعمل وربط المستعمل بالشرط لا يستنكر (حتى صار يعرف الاستعمال) على السنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة والتبني فلاذ قبل لك ان فلان مات) سربها أو وقع سربها (فقول في عقبه) (ان شاء الله فيهم منه وقبيلك) في موته أو وقوعه في الهلاك (لأنه شكوك) كذلك (اذ قبل لك مثلاً فلان يزول مرضه ويصح) بدنه (فتقول ان شاء الله) فهو (بمعنى الرغبة) والتبني (فقد صارت الكلمة معدولة) أي مصروفة (عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة فكذلك العدول إلى معنى التأديب ذكر الله تعالى) والتبرك به (كيف كان الأمر) وحاصل هذا الوجه انهم خرجوا ان شاء الله ههنا إلى معنى آخر غير التشكك وهو التبرك والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما استشهد به هنا أخرجه البخاري عن أبي البقيان عن شبيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال قال سليمان عليه السلام لا طوفن الليلة على سبعين امرأة كلهن تأتي بفارس يتجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعاً فلم تحمل منهن الا امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذي نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فماتوا أو جاءوا أو أخرجه مسلم كذلك من طريق آخرى نحوه ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبي دعوة دعاء في أمته فاستجبت له وإن أورد ان شاء الله أن أدخوه في شفاعتي لأمي فوم القيلة ومنها ما أخرجه اللالكائي من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صاحب مات يقول في رجل قتل في سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام جلازاً واعدل فلا لتعلم الاخير قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام جلازاً

فقال لا تعلم الاشرا فقالوا النار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد مدني يورب غطور وفي القوت
وقيل من قال اعمل كذا ولم يقل ان شاء الله سأل الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فان شاء عبده
وان شاء غفر له فكل ما ذكر مستقبل وروى المستقبل بالشرط غير مستنكر وانما يستنكر بط الحال
بالشرط ووضع الخفية قولهم للترك مع ظهوره في التشكيك والترديد وفي شرح المتعاضد للآداب
باحالة الامور الى مشيئة الله تعالى وهذا ليس فيه معنى الشك أصلاً وانما هو قوله لتدخلن المسجد الحرام
الآية وقوله عليه السلام تعليما اذا دخلن المقابر قال السلام عليكم الحديث اه فمع المناقضة بين كلاميه
تطبيق بين الاحوال المختلفة فان الاستثناء في الآية لا يصح أن يكون من قبيل احالة الامور الى المستقبل قيل
انه للترك بذكر اسمه سبحانه واللباقة في الاستثناء في الاخبار حتى في محقق الوقوع على انه قد يقال
التقدير وتدخلن جميعكم ان شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل المدينة حياءً وميناعاً فمع كونه
معنى ان شاء الله ان شاء الله هو تأويل لطيف ورافعه من اشكول لا حيفاً لا ضعف عاداً الى الامن
لا الى الدخول اوهو تسليم العباد وكذا الاستثناء في الحديث لا يصح أن يكون من باب احالة الامور الى
المشيئة فان الحقوق بالامور متحققة بلا شبهة بل هو محمول على تعميم الآية لاحتمال تغيرهم في المال كما
ان المراد بقوله بكم خصوص أهل البقيع مثلاً في البلاد وبه يظهر لك ما في كلام المصنف بتأمل تام
(تتبعه) ما تأييد به الزمخشري عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من أن يكون ذلك قد
قاله فأثبتته قرأنا آوا من الرسول قاله فلاهما باطل لانه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل في
وعيد من قال ان هذا الاقول البشر والله أعلم (الوجه الثالث) في صحة الاستثناء ومستنده الشك
ومعناه أنا مؤمن حقاً ان شاء الله وهذا قد اشار اليه أبو منصور البغدادي في الاجمعة والصفات فقال
بعد ان نقل مذهب الاشعري مانعه وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلاً حسناً قال في وصف
الاعيان لما في حق بلا استثناء واذ اوصف نفسه فقال أنا مؤمن ان شاء الله واعتبر به عنهم فيه تفصيلاً أحسن
منه فقال ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عنده انه فقال أنا مؤمن بالله معقاً من غير استثناء والحق الاستثناء
بالمؤمن عنده انه فقال أنا مؤمن عند الله ان شاء الله لان المؤمن عند الله هو الذي وعده الله سبحانه الجنة
والنواب اه وقال صاحب القوت الاستثناء في الاعيان سنة ماضية وفعل الائمة الراضية (اذ) الاعيان
مقامات والمؤمنون فيه دخلت وذلك (قال الله تعالى لقوم مخصوصين) كذا في التفسير كهاهنا نص القوت
موصوفين (بأعيانهم) أولئك هم المؤمنون (حقاً) فهذا وصفهم بالكمال ومدحهم بمخالف الاعمال فيه
دليل خطابه ان هناك مؤمنين غير حتى الى ههنا نص القوت زاد المصنف فقال (فانقسموا الى قسمين) قسم
يطلق عليهم انهم مؤمنون حقاً وقسم لا يطلق عليهم ذلك (و) يرجع هذا الى الشك في كمال الاعيان لاني
أصله أي لفظ الاعيان يشمل الجميع (وكل انسان شاك في كمال اعلمه) أي عيى اليه (وذلك ليس
بكفر) كلفوا وان الشك في الاعيان كفر وانما الموصوم بالكفر هو الشك في أصله وثبوته للعالم بالاتفاق
(والشك في كمال الاعيان حق) صحيح (من حيث ان النفاق) الذي هو اختيار القلب على خلاف في ظاهره
(يزيل كمال الاعيان) وكلاهما محلها القلب ولا يزال أصل الاعيان (وهو) أي النفاق (خفي) لان
محله القلب ولهذا (لا يتحقق البراءة منه) في الظاهر بالاشارات (والثاني انه) أي الاعيان (يكمل
بالكمال الطاعات) وهذا اذا اجملت الاعمال داخلته في معنى الاعيان (ولا يدري وجوده على) وجه
(الكمال) أي ان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وهم ذا شعر كلام كثير من السلف وانهم انما
أثبتوا ذلك وقبه بحثاً حتى في تقرير كلام السيكي ثم سر ما صنف الآيات القرآنية الدالة على ما قدم
ذكره من انقسام المؤمنين الى قسمين فقال تبعاً لصاحب القوت (قال الله تعالى) وان فرقة من المؤمنين
للكارهون يجادلونك في الحق بعدما تبين كأنهم يساقون الى الموت وهم ينظرون وقال تعالى في وصف

الوجه الثالث مستنده
الشك ومعناه أنا مؤمن
حقاً ان شاء الله اذ قال
الله تعالى لقوم مخصوصين
بأعيانهم أولئك هم
المؤمنون حقاً فانقسموا
الى قسمين ورجع هذا
الى الشك في كمال الاعيان
لاني أصله وكل انسان شاك
في كمال اعلمه وذلك ليس
بكفر والشك في كمال
الاعيان حق من وجهين
أحدهما من حيث ان
النشان يزول كمال الاعيان
وهو خفي لا يتحقق البراءة
منه والثاني انه يكمل بأعمال
الطاعات ولا يدري وجودها
على الكمال اما العمل قال
الله تعالى

آخرى يأبى الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتدا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون وقال في نعت الصادقين (الجملة المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يزالوا جاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق) الذي وصفوا به لا في أصل الاعيان (وكذلك قال الله تعالى) في مثل وصفهم (ولكن الذين آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين) الآية (فشرط) ونص القوت فذكر (عشرين وصفا) التي قوله تعالى أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون منها الاشارة بالمال على حبه (وكذا قوله بالعهد والصبر على) الامراض والجوع و (الشدة) ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا) وأولئك هم المتقون فعند ذلك شهد لهم بالصدق والتقوى فلهذه الآية كما ترى جامعة للكالات الانسانية بأسرها دالة عليها صريحا وخمتا فاتها مع كثرة ما وتشعبها مختصرة في ثلاثة أشياء صفة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتم ذيب النفس وقد أشير الى الأول بقوله من آمن الى قوله والنبين والى الثاني أشار بقوله وآتى المال الى قوله وفي الرقاب والى الثالث بقوله وأقام الصلاة الى آخرها وتمام وصف المستقيم لها بالصدق نثرا الى ايمانها واعتقاده والتقوى اعتبارا بما شرته الخلوفا معاملة مع الحق وقد أخرج عبد الرزاق عن أبي ذر يسند له ثقافت انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الاعيان قتلا عليه هذه الآية ثم قال صاحب القوت وقال تعالى في وصف المجتهدين مع المؤمنين وان تؤمنوا وتيقنوا بوثقكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم ان يسألكموه انصفتكم تفضلوا ويخرج أضعافكم فشتات بين من وصف بالمجاهدة والصدق وبين من وصف بالخلف وعرض للحق بين من وصف بالحق وبين من يبادل في الحق ولم يكن قبل منه المال والنفس وبين من ودع عليه المال ولم يسأله لماله منه من البخل والنقض واسم الاعيان بعضهم معه وبشئ عليهم الان مقامات الاعيان ترفع بعضهم على بعض ويقاوم بين بعض وبعض (وقد قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) في مثله (قال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية) أي الى آخرها وهو قوله تعالى أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعدوا فأتوا ولا وعد الله الحسن يعني الجنة على تفاوت البرجتها فيها لجمع بينهم في المراتب كجمع بينهم في اسم الاعيان ورفعهم في المراتب على تفاوت القناعات (وقد قال تعالى هم درجات عند الله) والله يصير بما يعملون (وقال صلى الله عليه وسلم الاعيان عريان ولباسه التقوى الحديث) أي الى آخره وهو قوله وزينت الحياء وحبته الورع ونزته العلم وقد تقدم يخبر به في كمال العلم قال صاحب القوت فبه معنى ان من اتقوى له فلا يلبس الاعماله ومن لا ورع له فلا يزينة ليعمله ومن لا علم له فلا غرة ليعمله فان اتفق فاسق جاهل خالم كان المتناقضين أشبهه من المؤمنين وكان ايمانهم على النفاق أقرب وبقيته الى الشك أميل ولم يخبر به من اسم الاعيان الآن ايمانهم عريان لا يلبس له معطى لا كسبه كما قال أو كسبت في ايمانهم خيرا والنفاق مقامات وقيل سبعون بابا بالو الشك مثل ذلك وهم فيه طبقات (وقال صلى الله عليه وسلم الاعيان يضم وسبعون بابا أدناها اماطة الاذى عن الطريق) قد تقدم الكلام على خبره قريبا والاختلاف في قول الخواص وسلم في الشك فلنظمه مسلم فاضلها قول لاله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق وفي رواية أعظامها وفي أخرى أعلاها ورواه حبان بن سلة عن سهل عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة بلطف الاعيان يضم وسبعون أفضلها قول لاله الا الله وأدناها اماطة العظم عن الطريق وفي رواية اللبث عن ابن عجلان عن عبد الله بن دينار الاعيان ستون بابا أو سبعون بابا أو بضع واحد من العبدن أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها أن يحاط الاذى عن الطريق وفي رواية عمارة بن غزيرة عن أبي صالح الاعيان أربع وستون بابا أدناها اماطة الاذى عن الطريق والأذى أهم من أن يكون نجرا أو شوكا أو غصنا بارزا أو غير ذلك مما يذى به الناس واما طنه لرائته ورفعه من ذلك الموضع (فهذا ما يدل على ارتباط كمال الاعيان بالاعمال) بحيث لا يكمل ولا يتم الا بها

الجملة المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يزالوا جاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال الله تعالى ولكن الذين آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين فشرط عشرين وصفا كلوا فاه بالعهد والصبر على الشدة ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا وقد قال تعالى رفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات وقال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية وقد قال تعالى هم درجات عند الله وقال صلى الله عليه وسلم الاعيان يضم وسبعون بابا أدناها اماطة الاذى عن الطريق فهذا ما يدل على ارتباط كمال الاعيان بالاعمال

(وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك انفي قهره صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وإن سلم وصلى وزعم أنه مؤمن من إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أتمن خان وإذا خاصم فجر) هكذا أورد صاحب القوت وقال العراقي متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو (و) في بعض الروايات (وإذا عاهد غدر) ونص القوت وفي غير بعض هذا الحديث وإذا عاهد غدر فغارت حسا فان كانت فيه واحدة منهن ففيه شعبة من النفاق حتى يدعها قلت أخرجه البخاري ومسلم في الإيمان وإعادة البخاري في الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الأعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو وفيه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا أتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر أي أربع خصال من وجدت فيه كانت منافقا في هذه الخصال لا في غيرها وأشد بد الشبهة بالنافقين وصفه بالخلوص يؤيد من قال أن المراد بالنفاق العلي لا الاعيان والعراقي لا الشري لان الخلوص هذا من المعنيين لا يستلزم الكفر الماتى في الملوك الأسفل من النار وأخرج البخاري في الإيمان والوصايا والشهادات والأدب ومسلم في الاعيان والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أي هريرة وفيه آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أتمن خان ومعنى كذب أي أخبر بخلاف ما هو به فاصلا للكذب وإذا وعد بالخبر في المستقبل أشعل فلم يغدوهم من عطف الخاص على العام لان الوعد نوع من التصديت واقراده لزيادة قبحه ولازم الوعد الاختلاف ولازم التصديت الكذب ههنا متغايران فأكبر بأن يكون للمؤمن متغايران وفي بعض روايات الطبراني إذا وعد وهو يحدث نفسه انه يخلف وهذا يدل على انه لو كان عازما على الوفاء معرض له عارض أو بدله رأى فلا يتصف بالنفاق وأما النهاية في الإمامة فبان بتصديقها على خلاف الشرع ووجه الحصر في هذه الثلاث لان أصل الإمامة مختص في ثلاث القول والفعل والنية فبني على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والغيور في الخصومة فهي متغايرة باعتبار تغاير الأوصاف والأوزان ووجه الحصر فيها ان أظهر خلاف ما في الباطن ما في الساليت وهو إذا أتمن وما في غيرها وهو ما في حالة الكدورة فهو إذا خاصم وما في حالة الصفاء فهو ما لمؤ كذابا يمين فهو إذا عاهد وأولاهم بالنظر الى المستقبل فهو إذا وعد وما بالنظر الى الحال فهو إذا حدث لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع الى الثلاث لان الغدر في العهد منوط تحت الخيانة في الإمامة والغيور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث ثم قال صاحب القوت (وفي حديث أبي سعيد الخدري) وأبي كسرة الاعماري رضي الله عنهما قال (القلوب أربعة قلب أحمد وفيه سراج زهر) والاحمد هو الجرد عن الظلمات وزهر أي يقوى وليس الواو قبل فيه في القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفغ فيه ايمان ونفاق مثل الاعيان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (عدها الماء العذب) وليس في القوت (الزهر) وهو التكرير ولا يحتاج اليه كالاتفي (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة عدها القمع والصد يدقاي المداين) ونص القوت فأي الدين (غاب) عليه (حكم) بها وفي لفظ آخر ذهب به) ونص القوت وفي لفظ آخر أبا غلب عليه ذهب وقال العراقي أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه لبث من أي سلم يختلف فيه أه قلت وقال أبو نعيم في الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن جند حدثنا جابر عن الأعمش عن عمرو بن مرة عن أبي الجهمري عن جندبة رضي الله عنه قال القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفغ فذلك قلب المنافق وقلب أحمد وفيه سراج زهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وإيمان مثل الإيمان كسجرة عدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة عدها قمع ودم فأجمعها غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تقسيم الاربعة والصنف تابع صان القوت ولا يلتفت الى غيره الا

وأما ارتباطه بالبراءة من
النفاق والشرك انفي قهره
صلى الله عليه وسلم
أربع من كن فيه فهو
منافق خالص وإن سلم
وصلى وزعم أنه مؤمن من
إذا حدث كذب وإذا
عاهد غدر وإذا خاصم
فجر أي أربع خصال
من وجدت فيه كانت منافقا
في هذه الخصال لا في غيرها
وأشد بد الشبهة بالنافقين
وصفه بالخلوص يؤيد من
قال أن المراد بالنفاق العلي
لا الاعيان والعراقي لا
الشري لان الخلوص هذا من
المعنيين لا يستلزم الكفر
الماتى في الملوك الأسفل
من النار وأخرج البخاري في
الإيمان والوصايا والشهادات
والأدب ومسلم في الاعيان
والترمذي والنسائي من طريق
نافع بن مالك عن أبيه عن
أي هريرة وفيه آية المنافق
ثلاث إذا حدث كذب وإذا
وعد أخلف وإذا أتمن خان
ومعنى كذب أي أخبر بخلاف
ما هو به فاصلا للكذب وإذا
وعد بالخبر في المستقبل
أشعل فلم يغدوهم من عطف
الخاص على العام لان الوعد
نوع من التصديت واقراده
لزيادة قبحه ولازم الوعد
الاختلاف ولازم التصديت
الكذب ههنا متغايران
فأكبر بأن يكون للمؤمن
متغايران وفي بعض روايات
الطبراني إذا وعد وهو يحدث
نفسه انه يخلف وهذا يدل
على انه لو كان عازما على
الوفاء معرض له عارض أو
بدله رأى فلا يتصف بالنفاق
وأما النهاية في الإمامة
فبان بتصديقها على خلاف
الشرع ووجه الحصر في هذه
الثلاث لان أصل الإمامة
مختص في ثلاث القول والفعل
والنية فبني على فساد القول
بالكذب وعلى فساد الفعل
بالخيانة وعلى فساد النية
بالخلف وقد تحصل من
الحديثين خصال الثلاثة
المذكورة والغدر في المعاهدة
والغيور في الخصومة فهي
متغايرة باعتبار تغاير
الأوصاف والأوزان ووجه
الحصر فيها ان أظهر خلاف
ما في الباطن ما في الساليت
وهو إذا أتمن وما في غيرها
وهو ما في حالة الكدورة
فهو إذا خاصم وما في حالة
الصفاء فهو ما لمؤ كذابا
يمين فهو إذا عاهد وأولاهم
بالنظر الى المستقبل فهو
إذا وعد وما بالنظر الى
الحال فهو إذا حدث لكن هذه
الخمسة في الحقيقة ترجع
الى الثلاث لان الغدر في
العهد منوط تحت الخيانة
في الإمامة والغيور في
الخصومة داخل تحت الكذب
في الحديث ثم قال صاحب
القوت (وفي حديث أبي سعيد
الخدري) وأبي كسرة الاعماري
رضي الله عنهما قال (القلوب
أربعة قلب أحمد وفيه سراج
زهر) والاحمد هو الجرد عن
الظلمات وزهر أي يقوى
وليس الواو قبل فيه في القوت
(فذلك قلب المؤمن وقلب
مصفغ فيه ايمان ونفاق مثل
الاعيان فيه كمثل البقلة)
عدها الماء العذب) وليس في
القوت (الزهر) وهو التكرير
ولا يحتاج اليه كالاتفي
(ومثل النفاق فيه كمثل
القرحة عدها القمع والصد يدقاي
المداين) ونص القوت فأي الدين
(غاب) عليه (حكم) بها وفي
لفظ آخر ذهب به) ونص القوت
وفي لفظ آخر أبا غلب عليه
ذهب وقال العراقي أخرجه
أحمد من حديث أبي سعيد وفيه
لبث من أي سلم يختلف فيه
أه قلت وقال أبو نعيم في
الحلية حدثنا محمد بن عبد
الرحمن حدثنا الحسن بن محمد
حدثنا محمد بن جند حدثنا
جابر عن الأعمش عن عمرو بن
مرة عن أبي الجهمري عن جندبة
رضي الله عنه قال القلوب أربعة
قلب أغلف فذلك قلب الكافر
وقلب مصفغ فذلك قلب
المنافق وقلب أحمد وفيه سراج
زهر فذلك قلب المؤمن وقلب
فيه نفاق وإيمان مثل الإيمان
كسجرة عدها ماء طيب ومثل
النفاق كمثل القرحة عدها قمع
ودم فأجمعها غلب عليه غلب
قلت وبه يظهر تقسيم الاربعة
والصنف تابع صان القوت ولا
يلتفت الى غيره الا

قليلاً فهذا غدره ثم قال صاحب القوت في بعض أئسلاف الأعيان ووجود دقائق الشرك وشعب
 النفاق ما لوجب الاستئنه في كل الأعيان لجواز اجتماع الأعيان والنفاق في القلب ولو وجود شعب النفاق
 وعدم بعض شعب الأعيان في القلوب كـ (د) قد (قال صلى الله عليه وسلم) أكثر منافق في هذه الأمة
 قراؤها) ونسب القوت منافق أمتي قال العراقي أخرجه أحد والطبراني من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن
 لهيعة وسبأني في آداب تلاوة القرآن اه ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الراودي له طريق من غير
 رواية ابن لهيعة وروى عنه في حصة المناقن للعرياني اه وقرأت في ذخيرة الحفاظ للحافظ أبي الفضل بن
 ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والكاتب عندي بخطه ما نصه واما عبد الله بن لهيعة عن منشرح
 ابن هانان عن عقبة بن عامر وابن لهيعة ليس بحجة ورواه الفضل بن المختار عن عبد الله بن موهب
 عن عصمة بن خالد الخطمي ولا يتابع عليه اه ووجدت بأثره بخط الحافظ ابن حجر لم ينقد به ابن
 لهيعة بل يتابعه الوليد بن المغيرة مصري صدوق وقال السيوطي في الجامع الصغير أخرجه أحد
 والطبراني والبيهقي عن ابن عمرو وأحد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصمة بن مالك اه والمراد
 بالقرء الفقهاء أى يضعون العلم في غير مواضع يتعلمون العلم لغة لئمة وهم معتقدون خلافه وكان
 المناقن في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة (وفي حديث) آخر (الشرك أشقى في أمتي من
 ذيب النمل على الصفا) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن
 حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ولا أحد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى وسأني في ذم
 الجاه والراء اه قلت قال ابن عدي رواه يحيى بن كثير النضري عن الثوري عن اسمعيل بن أبي خالد
 عن قيس عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه وهذا عن الثوري ليس روى عنه غيره يحيى بن كثير
 هذا اه وله في الجامع الصغير بقية وسألك على شئ اخذته أذهب عنه نصه والشرك وكراه الحديث
 وسبأني ذكره قريباً أخرجه الحكم الترمذي عن أبي بكر قال المناوي وظاهر منبهه انه لم يره مغرباً
 لاحد من المشاهير ولا لما بعد النخبة وهو ذهل فقد أخرجه الامام أحمد وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية
 عن أبي بكر وأحد والطبراني عن أبي موسى قلت هذا ليس يذهب من الحفاظ والمجاهد بالاعتصار
 على تخرج الحكم الترمذي اشارة الى انه انفراد باخراجه هكذا على التمام وأما من ذكرهم بعد
 كأحد والطبراني وأبي يعلى فانهم انتصروا على الحلة الاولى الى قوله على الصفا وفي الجامع الصغير
 أيضاً الشرك أشقى في أمتي من ذيب النمل على الصفا في الآية الظلمة وأذناه أن تعب على شئ من الجور
 أو تبغض على شئ من العدل وهل الدين الا الحب في الله والبغض في الله الحديث قال أخرجه الحكم
 الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة قال المناوي قال الحاكم صحيح
 وتعبه الذهبي بان فيه عبد الأعلى بن أعين قال الرازي في غير نسخة وقال في الميزان عن العقيلي جاء باحاديث
 منكرة وساق هذا منها وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم (فائدة) قال ابن القيم الشرك
 شركان شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله وشرك في عبادته ومعاملاته لا في ذاته وصفاته
 والاوّل نوعان شرك تعطيل وهو أقبح أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه وتعطيل معاملته عما
 يجب على العبد من حقيقة التوحيد والثاني شرك من جعل معه الهاء آخر ولم يعطل والثاني وهو
 الشرك في عبادته أخف وأسهل فإنه يعتقد التوحيد لكنه لا يتخلص في معاملته وعبوديته بل يعمل
 لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى قلته من عمله نصيب لنفسه وهواه نصيب للشيطان
 نصيب وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم هنا والله أعلم (وقال حذيفة
 رضى الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقاً إلى الآن
 يموت وإنى لا يجهلها أحدكم في اليوم عشر مرات) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه

وقال عليه السلام أكثر
 منافق في هذه الأمة قراؤها
 وفي حديث الشرك أشقى
 في أمتي من ذيب النمل على
 الصفا وقال حذيفة رضى
 الله عنه كان الرجل يتكلم
 بالكلمة على عهد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يصير
 بها منافقاً إلى الآن يموت وإنى
 لا يجهلها أحدكم في اليوم
 عشر مرات

الناس من النفاق
 يرى أنه يرى من النفاق
 وقال حديثه المنافقون
 اليوم أكرمهم على عهد
 النبي صلى الله عليه وسلم
 فكانوا إذا ذلك يتفوه
 وهم اليوم يظهره وهذا
 النفاق بضاد صدق الاعيان
 وكما وهو شفي وأبعد الناس
 ممن يتفوه وأقرهم منه
 من يرى أنه يرى من النفاق
 الحسن البصري يقولون
 أن النفاق اليوم فقال يا أي
 هؤلاء المنافقين لا تسرحتم
 في الطريق وقال هو وأخبره
 لو نبتت للمنافقين أنياب
 ما قدرنا أن نطأ على الأرض
 يا قدامنا سمع ابن عمر رضي
 الله عنه رجلا يتعرض
 للصالح فقال أرايت لو
 كان حاضرًا بسمعا كنت
 تتكلم فيه فقال لا فقال كما
 نعد هذا نفاقًا على عهد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وقال
 صلى الله عليه وسلم من كان ذا
 لسانين في الدنيا جعله الله ذا
 لسانين في الآخرة وقال
 أيضا صلى الله عليه وسلم من
 الناس ذو الوجهين الذي يأتي
 هؤلاء بوجه ويأتى هؤلاء
 بوجه وقيل الحسن ان قوما
 يقولون بالاختلاف النفاق
 فقال والله لأن أكون أعلم
 اني يرى من النفاق أحب
 الى من تلاحق الأرض ذهبًا
 وقال الحسن ان من النفاق
 اختلاف اللسان والقلب
 والسر والعلاية والمدخل
 والمخرج

أجد باسناد فيه جهالة اه قلت قال أبو نعيم في الحلية حدثنا أبو بكر بن مالك حدثنا عبد الله بن أحمد
 حدثني أبي حدثنا عبد الله بن عمر حدثني الجوفي حدثنا أبو الرقاد وقال خرجت مع مولاى وأنا غلام
 فدفعنى الى حذيفة وهو يقول ان كل الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فيصير بها منافقا وانى لاسمعها من أحدكم في التمسك الواحد أربع مرات لتأمرن بالعرف والفتنة من
 المنكر وتخلص على الخبير أو ليسببتمكم الله بذهب أوليؤمرن عليكم شراركم ثم يدعو خيلكم فلا
 يسحاب لكم (وقال بعض العلماء أقرب النفاق من يرى أنه يرى منه) هكذا أورد صاحب القوت
 زاد وقال مرة أخرى أنهم منه (وقال حذيفة) رضى الله عنه (المنافقون اليوم أكرمهم على عهد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا إذا ذلك يتفوهن وهم الآن يظهره) هكذا أورد صاحب القوت
 ولعله كانوا إذا ذلك وقال العراق أخرجه البخاري الا انه قال فيه شر يدل أكثر اه قلت وأخرج أبو
 داود الطيالسي ومن طريق أبي نعيم في الحلية عن شعبة عن الأعمش عن أبي واثل قال قال حذيفة
 المنافقون اليوم شرمهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رأيتكم يومه وهم الآن يظهره
 (وهذا النفاق بضاد صدق الاعيان وكما له أراد به النفاق العملي فإنه الذى يطفى نور الاعيان وكما
 لأصله (وهو شفي) المدرك (وأجد الناس منه من يتفوه) من الوقوع (وأقر الناس منه من يرى
 انه يرى منه) كما تقدم النزل ثريا عن بعض العلماء (فقد قيل للحسن البصري يقولون ان النفاق
 فقال لو هلك المنافقون لا تسرحتم في الطريق) أورد صاحب القوت بلفظ وقيل للحسن ان قوما
 يقولون لا نفاق اليوم فقال يا ابن أمي لو هلك المنافقون لا تسرحتم في الطريق (قال هو وغيره لو نبت
 للمنافقين أنياب ما قدرنا أن نطأ على الأرض) هكذا في القوت الا انه قال وعنه وعن غيره أوردى
 هذا الكلام عنه وعن غيره لانه روى هذا الكلام من الحسن وعن غيره وأراد بقوله ما قدرنا أن
 لكثرهم ثم قال صاحب القوت (وسمع ابن عمر) هو عبد الله بن عمر (رجلا يتعرض للصالح) أى
 بسوء عجز القوت يطن على الخلاج (فقال له) (أرايت لو كان) الخلاج (حاضرًا) بين يديك (كنت
 تتكلم فيه) بما تكلم به الآن (قال لا قال كان هذا نفاقًا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم)
 قال العراق أخرجه أبجد والطبراني بسوء وليس فيه الخلاج اه ووجدت بخط من وجد بخط المافظ
 ابن جرير ما نصه هو في الفيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر الخلاج اه وقول المصنف
 (وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة) وهو
 من تمة كلام ابن عمر وليس حديثًا مستقلاً كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله كان هذا
 هذا نفاقًا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا كان له في الآخرة لسان من
 نأثم قال بعد ذلك وفي الخبر شرم الناس ذو الوجهين الحديث فدل ذلك أن الذى قبله من كلام ابن عمر
 لامن كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتأمل (وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين
 الذى يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه) هكذا أورد صاحب القوت ولم يتعرض له العراق في المتن
 وهو في المتنقى عليه من حديث أبي هريرة بلطفًا بتجدون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه
 وهؤلاء بوجه كذا في القاصد للسحاي وأخرج المنبراني في الاوسط عن سعد بلفظ ذو الوجهين في الدنيا
 يأتي يوم القلمة وله وجهان من نار (وقيل للحسن) أى البصري (ان قوما يقولون بالاختلاف النفاق
 فقال والله لأن أكون أعلم اني يرى من النفاق أحب الى من تلاحق الأرض ذهبًا) هكذا أورد
 صاحب القوت الا انه قال من مل الأرض ذهبًا وطلوع الأرض بالكسر ماؤه (وقال الحسن ان من
 النفاق اختلاف اللسان والقلب و) اختلاف (السر والعلاية) اختلاف (المدخل والمخرج) هكذا
 أورد صاحب القوت وهو يشير الى النفاق العملي الذى يطفى نور الاعيان كما تقدم البيان والى هذا

قل فيه اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم قلت وأخرج أحد وأبو بلي والحكيم الترمذى وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر الشريك فيم أنقى من ديب الغل وسألك على شيء اذا فعلته أذهب عنك صفار الشريك وكلمه يقول اللهم اني أعوذ بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم فتولها ثلاث مرات (وقال) الله (تعالى) وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحسبون) قال صاحب القوت (قل علوا أعمالا فتنوا) ونص القوت فتنوا (انها حسنت فكانت في كفة الساتر) ونص القوت فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها ساتر والكفة بكسر الكاف وقفتها (وقال) أبو الحسن (السري) كفى هو ابن الفليس (السعطي) بالضر بك نسبة الى بيع سقط المتاع وهو من كبار العارفين خال إلى القاسم الجندي توفي سنة ٢٥١ أخذ عن معروف الكرخي وعنه ابن أخته الجندي ووجد هنا في النسخ وقال سري بلام وهكذا هو أيضا في القوت (لأن) وجلا دخل بستانا) ونص القوت الى بستان (فيه من جميع الاشجار عليه من) ونص القوت على تلك الاشجار (جمع الاطوار غطايه) أي الداخل (كل طير منها بغته) المعاملة له (فقال السلام عليك يا ولي الله) بان عرفه الله تعالى لغائهم على اختلافها (فكسنت نفسه الى ذلك) واعلمنا وتحدثه بالحب (كان أسيرا في يدنا) موثقا لهما وذلك لان الوقوف عند النعمة حجاب وسكون النفس الى شيء يدل على نقص في انعام عند الاعلام وفي القوت قال بشر بن الجربث سكوت القلب الى قول المدح أضر عليه من المعاصي وكان سهل يقول غفلة العالم السكون الى الشيء وغفلة الجاهل الافتخار بالشيء والسكون عندهم من الدعوى والدعوى من المعاصي (وهذه الاشجار) التي تلوها لك (والانار) التي عرفنا بها (تعرنا) أي تنهل كل معرفة (خطر) هذا (الامر) وعظمه (بسبب دقائق النفاق) المهلكة (و) نزابع (الشريك الخفي) من الرياء والتصنع والتزين وخلافة الظاهر الباطن (وأنه لا يؤمن منه) أي لا سبيل الى الايمان منه والحفظ عنه (حتى كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه) مع جلالة قدره وشهره فضله وأنه أحد المشهود لهم بالجنة (يسأل حذيفة) بن اليمان رضي الله عنه (عن نفسه وأنه هل ذكر في المناقبة) وذلك لان حذيفة كان اخنوخ رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم المناقبين وتقدم ان عمر ما كان يصلي على جنازة حتى يحضرها حذيفة فاذا حضرها قال صلوا على صاحبكم وفي كتاب السنة لا لا يكافي أخيرا الحسن بن عثمان أخيرا أحد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت الازدعي عن أشبه فأجاب عنها قال الازدعي وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت لهم يقولون لم يخف أن يكون ومثله مناقحين سأله حذيفة ولكن خاف أن يتلى بذلك قبل أن يموت قال هذا قول أهل البدع (وقال أبو سليمان الماراني) تقدمت ترجمته في كتاب العلم (جمعت من بعض الامراء شيئا) ونص القوت جمعت قائما بطول يعني بعض الامراء بتكلم على المنبر على الانبيى (فأردت أن أنكره) عليه (نقفت) ونص القوت نقفت (أن يأمر بقتل ولم أخف من الموت) ونص القوت فلم يكن ليخفة الموت (ولكن خشيت أن يمرض قلبي التزين لخلق عند خروج روعي فكففت وهذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الاعيان وصدقه وكلمه وصفت) وبغنى فوره ويحرم مزبذ ومبطل الاعمال ووجب التمت والاعراض وهو الرياء والمهاينة والتصنع لخلق (لاأصله) الذي هو التصديق الجازم بالقلب (فالنفاق) اذا (نفاقا أحدهما) الذي (يخرج عن الدين ويطلق بالكافر) وبسلك في زمرة المخلفين (وهو الشك في دين الله عز وجل والرد لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم) (والثاني) الذي (يفضي بصلابه الى النار الى مدة) معلومة (أو يفرض) وفي بعض النسخ أو ينقص (من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين) وهو اختلاف القلوب واختلاف اللسان واختلاف ما ينهى عنه وزيادة الظواهر على السرار وكان سهل يقول المرائي حقاهو

من الله مالم يكونوا يحسبون قبل في التفسير علوا أعمالا فتنوا لأنها حسنت فكانت في كفة الساتر وقال سري السعطي لو أن انسانا دخل بستانا فيه من جميع الاشجار عليها من جميع الطيور غطايه كل طير منها بغته المعاملة له فقال السلام عليك يا ولي الله بان عرفه الله تعالى لغائهم على اختلافها فكسنت نفسه الى ذلك واعلمنا وتحدثه بالحب كان أسيرا في يدنا موثقا لهما وذلك لان الوقوف عند النعمة حجاب وسكون النفس الى شيء يدل على نقص في انعام عند الاعلام وفي القوت قال بشر بن الجربث سكوت القلب الى قول المدح أضر عليه من المعاصي وكان سهل يقول غفلة العالم السكون الى الشيء وغفلة الجاهل الافتخار بالشيء والسكون عندهم من الدعوى والدعوى من المعاصي وهذه الاشجار التي تلوها لك والانار التي عرفنا بها تعرنا أي تنهل كل معرفة خطر هذا الامر وعظمه بسبب دقائق النفاق المهلكة و نزابع الشريك الخفي من الرياء والتصنع والتزين وخلافة الظاهر الباطن وأنه لا يؤمن منه أي لا سبيل الى الايمان منه والحفظ عنه حتى كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع جلالة قدره وشهره فضله وأنه أحد المشهود لهم بالجنة يسأل حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن نفسه وأنه هل ذكر في المناقبة وذلك لان حذيفة كان اخنوخ رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم المناقبين وتقدم ان عمر ما كان يصلي على جنازة حتى يحضرها حذيفة فاذا حضرها قال صلوا على صاحبكم وفي كتاب السنة لا لا يكافي أخيرا الحسن بن عثمان أخيرا أحد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت الازدعي عن أشبه فأجاب عنها قال الازدعي وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت لهم يقولون لم يخف أن يكون ومثله مناقحين سأله حذيفة ولكن خاف أن يتلى بذلك قبل أن يموت قال هذا قول أهل البدع وقال أبو سليمان الماراني تقدمت ترجمته في كتاب العلم جمعت من بعض الامراء شيئا ونص القوت جمعت قائما بطول يعني بعض الامراء بتكلم على المنبر على الانبيى فأردت أن أنكره عليه نقفت ونص القوت نقفت أن يأمر بقتل ولم أخف من الموت ونص القوت فلم يكن ليخفة الموت ولكن خشيت أن يمرض قلبي التزين لخلق عند خروج روعي فكففت وهذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الاعيان وصدقه وكلمه وصفت وبغنى فوره ويحرم مزبذ ومبطل الاعمال ووجب التمت والاعراض وهو الرياء والمهاينة والتصنع لخلق لاأصله الذي هو التصديق الجازم بالقلب فالنفاق اذا نفاقا أحدهما الذي يخرج عن الدين ويطلق بالكافر وبسلك في زمرة المخلفين وهو الشك في دين الله عز وجل والرد لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني الذي يفضي بصلابه الى النار الى مدة معلومة أو يفرض وفي بعض النسخ أو ينقص من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين وهو اختلاف القلوب واختلاف اللسان واختلاف ما ينهى عنه وزيادة الظواهر على السرار وكان سهل يقول المرائي حقاهو

الذي يحسن تظاهره حتى لا تنكر العامة عليه ولا العلماء من تظاهره شياً وبالهنه خراب وقال عمر مولى
 غفرة أقرب الناس الى النفاق من اذان كعب ليس فيه ارناع لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يتقون ان
 لا ينجيه مما هو فيه وهذا المعنى من النفاق هو الذي خافه السلف وكانوا منه على اشفاق (وذلك مشكوك
 فيه) بالقله والكثرة (فلذلك حسن الاستئنه) ثم قال (وأصل النفاق) من النفق بحركة سر بفي الارض
 يكون له شجر من موضع آخر ونافق البر يورع اذا اتى النافقه ومنه قبل نافي الرجل اذا أظهر الاسلام
 لاهله واهله غير الاسلام وأما مع أهله أيضاً فقد خرج منه بذلك ثم استعمل في معنى (تفاوت بين السر
 والعلانية) كيقول ذلك عن الحسن البصري ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب (و)
 قال بعضهم هو (الامن من مكر الله تعالى) وحقيقة المكر عنيان أحدهما ان يظهر شيئاً ويخفي ضده
 والثاني ان يكشف ما كان ستره ويخفي ما كان أسره بعد العلم بنية الغرة وقد قال سيدنا ابراهيم عليه
 السلام في أحد الوحيين من تفسير قوله ولا تخف ما نشركون به الا ان بشاع بي شياً ومثله قال شعب عنه
 السلام وما يكون لسان نعوذ فيها الا ان يشاء الله ثم علا جمعاً بعبادة العلم وبعبادة لقصور علمهما عن علمه بعد
 خوف المشيئة فلم يأمنان يصحكون في سعة علم الله تعالى وفي خفي مشيئته ضداً لمظهرهما من حكمته
 فيسدر كهما ما سقى في علمه وانه لا مشيئة لهما في مشيئته وهذا هو خوف المكر فالانبياء عليهم السلام مع
 فضله ومكانتهم يستنون في الكفر خيفة المكر ولا يستثنى الضعيف الجاهل في الايمان (و) قبل أصل
 النفاق (الجب) وهو تصور استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقاً لها (وأمر آخر) هي ذات لا يعرفها
 الا العارفون (ولا يخلو عنها الا الصديقون) ومن شاء الله من أبواب الكمال من الواسلين حسرت الله في
 زمرتهم بمنزلة كرمه (تنبيه) وقد بقي على المصنف في هذا الوجه ما يحسن ان اراده في ذلك ما أوردته البخاري
 معلقاً بكتاب الايمان فقال وقال ابراهيم التيمي ما مرقت قولاً على علي الا خشيت ان يكون مكذباً وقد
 وصله البخاري نفسه في تاريخه عن أبي نعيم وأحمد في الزهد عن ابن مهدي كلاهما عن صفيان الثوري عن
 أبي حيان التيمي عنه قال البخاري أيضاً وقد كره عن الحسن قال ما سمع الا المؤمنين والأئمة المناق وقال
 الفرابي حديثاً قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان عن المعلى بن زياد قال سمعت الحسن يقول في هذا المسجد
 بالله الذي لا اله الا هو ما مضى مؤمن قط ولا نبي الا وهو من النفاق مشفق ولا مضى منافق قط ولا نبي الا وهو
 من النفاق آمن وأخرجه أحد بافظ وأتم ما مضى مؤمن ولا نبي الا وهو يخاف النفاق ولا آمنه الا منافق وقيل
 لاحد من حبل مامعني الاستئنه في الايمان قال ليس الايمان قول وعمل قيل نعم قال فالتصديق بالقول
 والاستئنه في العمل ونقص بعض أولاد التابعين على خاتمة فلان لا يشرك بالله شيئاً فقال أبوه هذا أجمع
 من الشرك والله أعلم (الوجه الرابع) وهو آخر الوجوه (وهو مستند أيضاً الى الشك) ليس
 (ذلك) الشك في حقيقة الايمان وإنما ذلك (من خوف الخاتمة التي يحتم عليها العبد) فانه
 لا يدري باسم الله الايمان عند الموت) بشيئة عليه (أم لا فان ختم بالكفر) صياداً بالله (حبط الايمان
 السابق) يقال حبط العمل من باب تعب حيوطاً فسد وهدر ومن باب ضرب بلغة فيه كقبي المصباح وأراد
 به حيوط أصل الايمان (لانه موقوف على سلامة الاستئنه) ولما قالوا الخاتمة فصلت على الاعمال والحاصل
 ما أشار اليه انه يصح ان يقول المؤمن ان شاء الله يتابع على العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
 بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكفر
 الشقي من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والشكر وبدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
 ان أحدكم ليعمل لعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فسبق قلبه الكتاب فيعمل على
 أهل النار فيدخلها وان أحدكم ليعمل لعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فسبق قلبه الكتاب
 فعمل على أهل الجنة فيدخلها وأتم الاعمال بالحوائم (ولو سئل الصائم بخيرة النهار) أي عند انقضاء

وذلك منه كوك فيه وذلك
 حسن الاستئنه فهو أصل
 هذا النفاق تفاوت بين
 السر والعلانية والامن من
 مكر الله والجب وأمر آخر
 لا يخلو عنها الا الصديقون
 (الوجه الرابع) وهو
 أيضاً مستند الى الشك
 وذلك من خوف الخاتمة فانه
 لا يدري باسم الله الايمان
 عند الموت أم لا فان ختم
 بالكفر حبط عمله السابق
 لانه موقوف على سلامة
 الاستئنه ولو سئل الصائم
 بخيرة النهار

ما تم قطعاً أو فطر في أثناء
نهاره بعد ذلك تبين
كذبها كانت العصاة
موقوفة على التماس إلى
غروب الشمس من آخر
النهار وكان النهار سيات
تنام الصوم فالعمر ميات
تنام صمتاً لا عمل وصفه
بالصمت قبل آخره بناء على
الاستصحاب وهو مشكوك
فيه والعاقبة مخوفة
ولاجلها كان بكاء أكثر
الخاصة في لاجل أنها غرة
القضية السابقة وهي العناية السابقة لا يجد المعلوم أو أعلام
الموجود (د) غرة (الشيئة الزلية) وهي بعض النسخ أحد من البشر (خوف
الحلقة) نفوس السابقة و ربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة (أي قوله المؤمن) (نقضه) وضه
(في الذي يرى أنه من الذين سبق لهم من الله الحسن) وفي بعض النسخ من الذين سبق له والاول
موافق للآية في الجنة ان الذين سبق لهم مثالي الحسن أولئك عنها مبدعون والحسن تأنيث الاحسن
فسرت بالجنتى فظهر ان المعبر هو ايمان الوفاة الواصل الى آخر الحياة قال أو منصور البغدادي الاعان
من بطل آله باسره وتعود أحوال المكلفين في النهايات الى ما سبق لهم في البدايات فلا بد من مراعاة
العواقب في الامور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال
(وقيل في معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة
الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تعجب (أي بالسابقة) زاد المصنف (أي أظهرتها) وأصل السكرة من
السكر بالضم وهي حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما توزن من الاعمال خواتمها)
هكذا أو رده صاحب القوت والخش في وزن الاعمال قد تقدم (وكان أو الرداء) هو عز من عامر الانصاري
رضي الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم (عطف باقته) عز وجل (ما من أحد آمن ان يسلب ايمانه
الاسليه) هكذا أو رده صاحب القوت ولفظه ما أخذ وقوله سلبه بالبناء للمجهول والصبر عائداً الى
الايمان والى هذا أشار سيدنا القطب الجليل في ان الله قد أعطاني سبعين موثقاً في لا أكرهك يا عبد
القادر في كل مرة أزداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخاصين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء
الحلقة تعود ذنابته من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الحلقة وهذا أخوف
ما خاف العاقلون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب تؤخر
عقوبتها الى وقت الحلقة لا عقوبة لها الا التوحيد في آخر نفس (وقيل هي عقوبة تدعو الى الولاية والكرامة)
ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامات (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد
سمعت شيخنا السيد عبدالرحمن بن مصطفى العبدروني رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ
ابن جعفر العلوي يقول الدعوى فضيحة ولو كانت بحصة بشير الى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعني
ولو أثبت ما أراد اثباته بظهور شيء من خوارق العادات فانه غير معتد أهل النكال هذا اذا كان محصياً
في نفس الامر فأما اذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتقديم وهذا يورث سوء الحلقة
كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) في سبيل الله عند باب
الدار (د) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجرة) التي داخل النار (لاخترت
الموت على التوحيد) اذ كل الصيد في جوف القرائيل له (والذي ما) ونص القوت لا تفي لا (أمرى

عن عدة من مفسريه فقال
ما تم قطعاً أو فطر في أثناء
نهاره بعد ذلك تبين
كذبها كانت العصاة
موقوفة على التماس إلى
غروب الشمس من آخر
النهار وكان النهار سيات
تنام الصوم فالعمر ميات
تنام صمتاً لا عمل وصفه
بالصمت قبل آخره بناء على
الاستصحاب وهو مشكوك
فيه والعاقبة مخوفة
ولاجلها كان بكاء أكثر
الخاصة في لاجل أنها غرة
القضية السابقة وهي العناية السابقة لا يجد المعلوم أو أعلام
الموجود (د) غرة (الشيئة الزلية) وهي بعض النسخ أحد من البشر (خوف
الحلقة) نفوس السابقة و ربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة (أي قوله المؤمن) (نقضه) وضه
(في الذي يرى أنه من الذين سبق لهم من الله الحسن) وفي بعض النسخ من الذين سبق له والاول
موافق للآية في الجنة ان الذين سبق لهم مثالي الحسن أولئك عنها مبدعون والحسن تأنيث الاحسن
فسرت بالجنتى فظهر ان المعبر هو ايمان الوفاة الواصل الى آخر الحياة قال أو منصور البغدادي الاعان
من بطل آله باسره وتعود أحوال المكلفين في النهايات الى ما سبق لهم في البدايات فلا بد من مراعاة
العواقب في الامور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال
(وقيل في معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة
الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تعجب (أي بالسابقة) زاد المصنف (أي أظهرتها) وأصل السكرة من
السكر بالضم وهي حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما توزن من الاعمال خواتمها)
هكذا أو رده صاحب القوت والخش في وزن الاعمال قد تقدم (وكان أو الرداء) هو عز من عامر الانصاري
رضي الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم (عطف باقته) عز وجل (ما من أحد آمن ان يسلب ايمانه
الاسليه) هكذا أو رده صاحب القوت ولفظه ما أخذ وقوله سلبه بالبناء للمجهول والصبر عائداً الى
الايمان والى هذا أشار سيدنا القطب الجليل في ان الله قد أعطاني سبعين موثقاً في لا أكرهك يا عبد
القادر في كل مرة أزداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخاصين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء
الحلقة تعود ذنابته من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الحلقة وهذا أخوف
ما خاف العاقلون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب تؤخر
عقوبتها الى وقت الحلقة لا عقوبة لها الا التوحيد في آخر نفس (وقيل هي عقوبة تدعو الى الولاية والكرامة)
ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامات (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد
سمعت شيخنا السيد عبدالرحمن بن مصطفى العبدروني رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ
ابن جعفر العلوي يقول الدعوى فضيحة ولو كانت بحصة بشير الى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعني
ولو أثبت ما أراد اثباته بظهور شيء من خوارق العادات فانه غير معتد أهل النكال هذا اذا كان محصياً
في نفس الامر فأما اذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتقديم وهذا يورث سوء الحلقة
كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) في سبيل الله عند باب
الدار (د) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجرة) التي داخل النار (لاخترت
الموت على التوحيد) اذ كل الصيد في جوف القرائيل له (والذي ما) ونص القوت لا تفي لا (أمرى

على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجرة لاخترت الموت على التوحيد عند باب الحجرة لا تفي لا (أمرى

ما عرض لقلبي من التثبير عن التوحيد (من باب الحجة (الى باب الدار) كذا في القوت (وقال بعضهم) أي العارفين وقص القوت وقال بعض المتأخرين وكل عارف بالله خائف (وعرفت واحدا بالتوحيد) وأنص القوت ولعلنا أحدا أو عرفت على التوحيد (تسعين سنة ثم حال بيني وبينه سارة) هي الاسطوانة (ومان) وفي القوت ثم مات (ما أحكم) عليه (انهما على التوحيد) علمي بسرعة قلب الغلوب (وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فكذلك هو جاهل) هكذا وفي القوت وقال العراقي أثخرجه الطبراني في الاوسط الشطر الاخير منه من حديث ابن عمر وفيه لبث من أبي سليم والشاعر الاول وروى من قول يحيى بن أبي كثير واه الطبراني في الصغير بلطف من قال أنا في الجنة فهو في النار وسنده ضعيف ورواه أبو منصور الديلمي في مسنده الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جدا وروى عنه في مسند الحرث بن أبي اسامة من رواية قتادة عن عمر بن الخطاب مرفوعا وهو منقطع أه قلت هكذا انتقل الحافظ السخاوي بتمسكه في المقاصد الا انه قال في رواية الديلمي عن جابر بن عبد الله فلا أدري هو نصف في نسخة المقاصد أو تقييده قصد افلراجع (وقيل في قوله) تعالى وفي القوت كانت هذه الآية بمكة العابدن في معنى قوله تعالى (وتحت كلماته بلصق فاعودلا) قبل (صد قلان مان على الاعيان وعدلان مان على الشرع) كقوله تعالى ان الذين حققت عليهم كل شر بل لا يؤمنون وولواهم كل آية حتى ورواها العذاب الاليم (وقد) قال تعالى ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب وقال تعالى وانما لو قوم نصيبهم غير متقصور (قال الله تعالى وفيه عاقبة الامور) وقال تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله (وهما كان الشئ في الاعيان بهذا المثابة (كان الاستثناء فيه (راجيا) أي لازما (لان الاعيان عبارة عما يشيد) صاحبه (الجنة كمان الصوم عبارة عما يرى النعمة) أي ذمة الرب من حق العبد (ومن الماعوان (مفسد) بالاطار (قبل الغروب لا يرى النعمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الاعيان) اذا انتقص قبل الوفاة خرج من كونه اعيانا وسببا لهذا بحث من كلام السبكي (بل لا يبعد) كذا في النسخ وفي أخرى بل يتضح (ان يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه) وفي نسخة عن الصوم الماضي لا يشك فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له (أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله) فربط الشرط بالماضي وهو صحيح (اذا الصوم الحقيق) أي المتعبد عند الله تعالى (هو المقبول) عنده (والمقبول غائب) وفي نسخة مقبب (عندنا يطلع عليه) لانه من أمور الاستخوار ولكن نظره في بعض الاحيان بالامارات بالله عليه (في هذا) السبب (يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر) أي الخير (ويكون ذلك شكافي القبول) وفي نسخة الاعمال بالبرد على الطائفة المشهورة بالمرارة قبل ان يبار المصرية وغيرهم من غلوا غابة الغلو وتجاوزوا عن الحدود حتى صار الرجل منهم يستثنى في كل شئ فيقول أحدهم هذا قربان شاء الله هذا ذبيل ان شاء الله فاذا قيل لهم هذا لا يشك فيه يقولون لكن اذا شاء الله ان يغيره ثم قال المصنف (اذ تمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب غيبة لا يطلع عليها الرب الارباب فيحسن الشك فيه) بهذا الاعتبار (فيبدو جوه حسن الاستثناء في الجواب عن الاعيان) وحاصل ما في الـ (الاخير ان الاعيان التي يتعبد الكفر فيقوت صاحبها كافر ليس اعيان كالصلة التي أفسدها قبل الكمال والسياس الذي يظلم صاحبها قبل الغروب وهذا ما أخذ كثير من أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم وعنده هؤلاء ان الله يجب للأزل من كان كافرا اذا علم منه انه عوته ونا فاصحابه ما زالوا يجوبون قبل اسلامهم وبليس ومن ارتد عن دينه ما زال الله يبعثه وان كان لم يتغير بعد وقد قدمنا الحنفية بان الاعيان لا تحقق بشر وطه كيف يكون كالصلة التي أفسدها قبل كمالها والسياس الذي يظلم صاحبها قبل الغروب قال القنوي في شرح عقيدة الطحاوي لا كلام في الاستثناء للحنفية وهو واجب عندنا وانما الكلام في الاعيان وان كفر بعد ذلك أي بعد الاعيان لا يتبين انه لم يكن مؤمنا

في الجواب عن الاعيان

مؤمن قبل الكفر كالبلبل السعيد قد بقي والشي قد يسعد وعند الاشعري العبرة للغير ولا عبرة للايمان من وجدتهما الكذب للعال فان كان في علم الله تعالى ان هذا الشخص يجتمه بالايمان فهو للعال مؤمن وان كان يكفر بالله ورسوله فان كان في علم الله تعالى انه يجتمه بكفر يكون للعال كافرا وان كان صدقا بالله ورسوله وقالوا ان ابليس حين كان معهما للملائكة كان كافرا استدلو بقوله تعالى وكان من الكافرين أي كان في علم الله واجب عن الآتية بان معناه وصار من الكافرين قال شارح العقائد الحق انه لا اختلاف في المعنى يعني بل الخلاف في المبني فإذا أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى أي الاذعان وقبول العبادة فهو حاصل في الحال وان أريد بمرتبة علمية النجاة والثبات في المآل فهو في مشيئة الله تعالى لا يقع بحصوله في الحال فمن تلعب بالحصول أريد الأول ومن قرّض إلى المشيئة أريد الثاني اه وفهم من هذا الخلاف بين الفريقين لفظي وأشار إليه السيكي في عقيدته التي تقدم ذكرها في أول الكتاب وهو قوله ولقد بطل خلافتهم اما إلى لفظ الاستثناء في الايمان وذكر في ان أيا منصور والماتريدي مع الاشعري في هذه المسألة والله أعلم (وهي) أي تلك الوجوه (آخرا) مجتمها كلها فواعد العقائد ان شاعته تعالى وغيره بط الحال بالشرط (والله أعلم) أي به للتأنيب بنحو بعض العلم إلى الله تعالى ولتبرك ويوجد هنا بعض التسخ زيادة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وعلى كل عبد مصفى من أهل الأرض والسماء وهو زيادة حسنة تشبه ان تكون من كلام المصنف الا ان ما وجدتها في نسخة ونفخت هذا الكتاب بفصول منها ما يتعلق بمسألة الاستثناء ومنها ما يتعلق ببحث الايمان ومنها ما هو ممتص للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع هو النوع الأول من الفصول الثلاثة ما يتعلق بمسألة الاستثناء خاصة قال الكلالان ابن الهمام وابن أبي شريف لاختلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والمؤمنين في انه لا يقال أنا مؤمن ان شاعته الشك في ثبوت الايمان حال التكلم بالاستثناء المذكور والا كان الايمان منغلا ان الشك في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير ان بهاءه إلى الوفاة عليه وهو المعنى بايمان الوفاة الذي وافى العبد عليه متصفا به آخرا حيا غير معلوم له ولما كان ذلك هو المعنى في النجاة كان هو الموقوف عند التكلم في بقاء المشيئة وهو أمر مستقبل فلا استثناء فيما أتباعه قوله تعالى ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فلا وجب جواب تركه الا انه لما كان ظاهر التركيب أمر من الاخبار بقيام الايمان به في الحال وان الاستثناء يناقض الاخبار بقيام الايمان به في الحال كان تركه أبعد من التهمة بعدم الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجبا لذلك وأمل من علم فضده بأنه انما يستثنى تركه خوفا من سوء الخاتمة فربما اعتاد النفس التردد في الايمان في الحال لكثرة اشعارها بتردها في ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفيدة فان قد تضرع إلى وجود التردد آخرا حيا للاعتياد به خصوصا والشرطان مجرد نفسه في هذا ابن آدم لا يغفل له سواء فيجب حيث تركه اه وفيه شأن الأول قوله فلا استثناء فيه اتباع لقوله تعالى الخ لا يخفى ان ما نحن فيه ليس داخل في عموم مفهوم الآتية لانها في الامر المستقبل وجود البقاء والكلام في الاستثناء الموجود لا على احتمال انه ربما يعرض له حال فوجب له زوالا وهذا مثل ما نحن فيه هذا الاستثناء بنحو قوله أنا شاب ان شاء الله تعالى حيث يحتمل انه يصير شفا وهو ليس تحت مطلق وادخله تحت قوله تعالى ولا تقولن لشيئ الآتية لا يقول به قائل وهذا البحث أبداه ملا على القاري من أصحابنا والثاني ان اشعار اللفظ في نفسه انما هو باعتبار التطبيق وهو خلاف المفروض ان الفرض قصد التبرك لاجل ايمان الوفاة خوفا من سوء الخاتمة وهذا البحث أبداه الكلالان بن أبي شريف وماصل القول مع قطع النظر عما رد عليه أن المستثنى اذا أراد الشك في أصل العمله منع من الاستثناء وهذا لا خلاف فيه وأما اذا أراد انه مؤمن كامل أو من يؤمن على الايمان فلا استثناء حيث جازا أن الأول تركه بالاسان وملاحظة بالبيان والله التوفيق (تنبيه) قول من قال ان من شهد

وهي آخر ما مجتم به كتاب
قواعد العقائد ثم الكتاب
بحمد الله تعالى وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى كل
عبد مصفى

نفسه بهذه الشهادة فليشهد لنفسه بالجنة فيه انه لا يحذور في هذا المقال فانه ليس من تبيل قول
القاتل أنا لو يل ان شاء الله تعالى بل ينظر قولك أنا زاهد أنا متق أنا تائب ان شاء الله افاصد
هضم النفس والتواضع وهذا انما يتصور في حق الاكابر أو افاصد جهله بحقيقة وجود شر وطه
وهذه الاشياء في الحال أو نظرا الى مشيئة الله تعالى من احتفال تغير الحال في الاستقبال وإلزام المسائل
أو يزيد البسطا على هل جنتك أفضل أم ذنب الكاكب فقال ان مت على الاسلام فليطيق خير والاذنبه
أحسن وهذا يبين أن من يقول أنا مؤمن حقا لو قيل له أنت من أهل الجنة حقا لم يقدر أن يقول
ثم فانه من الامر المهم والله أعلم * استطرد * اختلف قول أصحابنا في مثل قولك أنا مؤمن أنا زاهد
أنا متق ان شاء الله تعالى أي في كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتب بالاخيار
ورجى البقاء عليه في العاقبة والمآل * ويحصل به تزكية النفس والاعجاب قال الكسبي وههنا فرق
دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو أن لرشاد أهني الاهتداء ليعمل
الصالحات والتقوى أي الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيئا يحصل يحصل تمامه لاحد في وقت
معين فليس الرشاد من عمل صالحا في الحال أو في حين من الاحيان وكذلك التقى ليس من اجتناب
الحرم في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الامور وتنبع
عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ما هو في القوة والثبت بحيث
يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر واني للانسان ذلك وكيف لا يشك في حصوله
وأما الايمان فهو ٧
الحصول يحصل لمن هداها الله تعالى بقبضه وأما ثباته فأمر خارج عن
مدلول قوله أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل

٧ هكذا يبايض بالاصل

* (فصل) * قد ألف قاضي القضاة آقاي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسئلة وذلك بسؤال ولده
له اما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره وقد يحياون المشايخ كثيرا على هذه الزمالة وقد سبق
الى بحمد الله تعالى حفظ المصنف مع جملة ما كلفه وهي المسئلة الاصلية فأجبت اراد خلاصتها
هنا لتكميل القوائد فانها غريبة في بابها وربما لا توجد عند كل أحد وهما أنا أسوق لك مع اسقاط
بعض ما لا يحتاج اليه وهو يسير قال رحمه الله تعالى تخاطبا ولده بعد الجلسة والصلاة مائة و بعد فقد
علمت ما ذكرته وفعل الله من أن جماعة من الخنفية في هذا الزمان تكلموا في مسئلة أنا مؤمن ان شاء
الله تعالى وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك وسامنى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء
لا ينبغي أن يكون بينهما من اختلاف ما يغضى الى تكفير ولا تبديع وانما هو خلاف في الفروع فانهم
جميعهم من أهل السنة انما يحرم في مسئلة فرعية أو مسئلة أصولية يرجع اختلاف فيها الى أمر
لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة تعود بالله من ذلك فلما بلغنى ما فات تأملت لذلك
واستحسنت قول قائله وعذره بعض العذر لاني أعلم ان في كتبهم بانه لا يصلى خلف شاة في ايامه
وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخري منهم اذا حقق البحث معه رجع
الى الأمر لفظي وما أرادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه بن يقول هذه المقالة وهو يرى
ان أرادوه به واتهمهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك وأوحىفة وضى الله عنه وان كان قد نقل عنه
انكار قول المؤمنين أنا مؤمن ان شاء الله لم ينقل عن مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وكيف يقول
ذلك وبعد الله بن مسعود النسي هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشهر عنه ذلك بل هو قول
أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم سرد آسمامهم التي سردناها في أول هذا البحث ثم
قال وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجب ويمنع القطع بقوله أنا مؤمن
ومنها من ينعه ويوجب القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح والكلام في

هذه المسئلة طوليل يحتاج الى مواد كثيرة وتواعد منشرة وقلب سليم وفكر مستقيم ونحاطبة من
يعظم عنك ماتقول وبعاني مثل ماتعانه في المنقول والمقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطق
والمفهوم وطبيعة وقادة وترجة متفادة وتجرد في علم الطريق والسالك وتقوي وتذكر اذا عرض له
مس الشيطان فحصر ما تنزاج به عنه الشكوك وقد باقى في مباحث هذه المسئلة ما أخفى عن كل أحد
لعزة من يفهمه أو يسلم في المعتقد لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك وأنت على كل
حال ولد صالح وهذه المسئلة تسند من مسائل * احداها تتحقق معنى الايمان وقد صنف فيه جلدان
ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وذكر
الأخوين قولين في معنى أن تؤمن ومعنى الإيمان أحدهما وهو المشهور أن تصدق والياء للتعدي
فالإيمان التصديق بهذه الأمور الخمسة والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب والبلاء للاستئانة أو
السببية فالإيمان يجعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز
الاستئانة لأن الأمن من عذاب الله مشروط بمعية الله بلا اشكال وتخرج الاستئانة على هذا القول
لم أجده منقولاً وإنما ذكرته وهذا القول لم يذكره الاكثرون ولكن الواحدى ذكره في أقل تفسيره
وتأهيك به ففرعت أنا عليه هذا الجواب للمسئلة الثانية هل الاعمال داخلية في معنى الايمان أم خارجة
عنه ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه وقد اشتهر على ألسنة السلف أن الايمان قول وعمل
وجاء في القرآن والسنة مواضع كثيرة أطلق فيها الايمان على الاعمال وهما أحتمالان أربعة أحدها
أن يحصل الاعمال من معنى الايمان داخلية في مفهومه لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا ما ذهب المعتزلة
والثاني أن يحصل أفعاله داخلية في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه فان الاجراء على قسمين منها ما لا يلزم
من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للإنسان وكالانفصان للشجرة فاسم الشجرة صادق على
الاصل وحده وعليه مع الانفصان ولا يزول زوال الانفصان وهذا هو الذي يدل له كلام السلف
وقولهم الايمان قول وعمل يزيد وينقص فلن يجتمع هذان الكلامان الا على هذا المعنى ومن هنا قال
الناس شعب الايمان الثالث أن يحصل الايمان آثاراً خارجة عن الايمان لكنها منه وبسببها
أطلق عليها فبالجواز من باب اطلاق اسم السبب على السبب الرابع أن يقال انها خارجة بالكيفية
لا بالخلق عليها حقيقة ولا مجازاً وهذا باطل والمختار القول الثاني وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع
شراً للمعنى السلكي المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد
وحده بشرط القول فإذا عدم العمل لم يعدم الايمان وإذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم
شرطه وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لانه الاصل اذا عرفت ذلك فلذا قلنا الاعمال داخلية في معنى
الايمان كان دخول الاستئانة جائزاً لأن المؤمن غير ملزم بكامل الاعمال عنده وهذا يشعر كلام كثير
من السلف وانهم انما استثنوا لذلك لكن هذا يقتضى أحد أمرين إما أن الايمان لا يحصل إلا بالاعمال
وقد قلنا انه مذهب المعتزلة وعليه يلزم ان من فقد الاعمال يجرم بعدم الايمان لأنه يقتصر على
الاستئانة وأما أن نقول ان الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير
والجميع والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ولها مراتب أدناها اماطة الاذى عن الطريق ومؤمن
اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتب الا أن أراد بالاعمال الاعمال
الكامل فيصع وأما أصل الايمان فلا يصح الاستئانة فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه
الطريقة وقال بعض الناس السلف انما استثنوا الاعتقادهم دخول الاعمال في الايمان وفيه نظر لما
ذكرناه فالوجه أن يضاف الى ذلك أن اطلاق قولهم أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل
فلذا استثنوا وليس بعده المسئلة الثالثة أن الايمان انما ينفع في الآخرة اذا مات عليه فمن كافراً

لم ينفعه ايمانه المتقدم وهل نقول انه لم يكن ايمانا لان من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر أو كان
ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطر بأن ما يجب عليه أو كان الحكم بكونه ايمانا محصيا موقفا على الخاتمة
كما يتوقف الحكم بصفة الصلاة والصوم على تعلمهما لانهما عبادة واحدة مرتبطة أو لاها بالخرها فيفسد
أولها بفساد آخرها فخرج من كلام اللغلة ثلاثة أقوال من ذلك الأول قول الاشعري والثاني ظاهر
اقتراح تدل له حيث حكم بان المرتد يحبط عمله اذا ملت كافرا والثالث امتنع كلام بعضهم وعلى كل
الأقوال الثلاثة بصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط اما في الاصل واما في التدن واما في
النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ولا يحتاج أن نقول ان الأعمال داخلة فيه ويلزم على
هذا حصول الشك فيه لكن هذا شك لاحتمال العبد فيه فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله وليس
شكا في اعتقاده الحاصل الا أن نعم هو شك في كونه نافعا ومحصيا ومسمى عند الله ايمانا وان كان
صاحبه جزئيا بانه ايمان قد أتى بمجانى قدرته من ذلك من غير تعريض ولا تقصير ولا رتاب عنده فيه
المسألة الرابعة ولم أجدهم تعرض للفتوى عليها غيري وهي التي أشرت الى عزة من فهمها واحتياج
سامعها الى تثبت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أو لأننا سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير
إضافة الأعمال اليه ولا الايمان من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة في صحتها فنقول التصديق يتعلق
بما صدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق به فلا بد للتصديق من المعرفة
ويشهد لذلك ما رواه البغوي أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال بينما
رسول الله صلى الله عليه وسلم غشي استقبله شيب من الأنصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف
أصبحت باحارته قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال أثنان ماتقول فان لكل قول حقيقة قال يا رسول
الله عزت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأملأت نهارى وكأني بعرض رب بارز وكأني أنظر الى
أهل الجنة يترافون فيها وكأني أنظر الى أهل النار يتعاونون فيها قال أبصرت قالزم عبد نوره الله الايمان
في قلبه فقال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث
ذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وإن كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية وهو
شاهد لامر من أحدهما جواز اطلاق آئامؤمن من غير استثناء والثاني الاشارة الى ما قلناه من أن هذا
الاطلاق يشترط فيه المعرفة والمعرفة يتفاوت الناس فيها يتفاوتون كثيرا في معرفة الله تعالى معرفة وجوده
ووجدانيته وصفاته يتفاوتون في معرفتها وأعلى المعارف لانها لا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى
وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم وأدنى المراتب الواجب
الذي لابد منه في النجاة من النار وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ومنها ما ليس بواجب
وكل ذلك داخل في اسم الايمان لانه تصديق بها وبالاشغال به والعباد بالله قد يتزك ذلك الواجب فقد
يخرج من الايمان به وقد لا يخرج والحد في ذلك منزلة قدم للمتكلمين والمسلمين كل منهم يتكلم
فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جدا والمعارف الالهية
المفاضة عليها من الملاكوت الأعلى واسعة جدا فالحائز من مقام ينتهي اليه الا يتضاف أن يكون
فيه على خطره ونفذه قلبه من الهبة فيخرج الى الشهادة ويقول حسبي ان كنت أدبت الواجب وسواء
رجلان أحدهما أقامه الله تعالى مقام البسط واتسراح الصدر باليقين فيطلق والاخر غافل عن
الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتبني عنه بالايمان أيضا وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف
في ذلك وكل قصد التلويح وتكلم على حسب حاله وليس فهمهم بكثر بعضا بل كل متكلم على قدر حاله
وكل ابناء بالذي فيه يرضع ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال احتضار تلك الأمور

الماتعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانفردت تلك الأمور المتقابلة في قايه
ومن جزأ الأمرين نظر إلى الطرفين وليس أحد منهم شاكاً فيه وهو حاصل الآن ولا مقصراً فيها
وجوب عليه والله أجد والنتيجة المسئلة الخامسة قال بعض الناس إن الاستثناء للشك في القول وهذا
يلتزم على أن الإيمان هل يوصف بالقول وعدمه أو بالهبة وعلمها أم بالقول فالظاهر أنه متى
حصل الإيمان والوفاة عليه قبل قطعا وكذا الهبة إذا اتفق التصديق المطابق وما من عليه فهو صحيح
قطعا وإنما يكون فساده إذا صدق تصديقا غير مطابق والعباذ بالله فمن يعتقد في الله أو في صفاته ما يكفر
به لا يقال أنه مؤمن إماما فاسدا بل ليس بمؤمن فالإيمان من الأمور التي ليس لها إلا وجه واحد كدعاء
الذين وما أشبهه المسئلة السادسة جميع ما ذكرناه جلت أن فيه على ما وضعته في اللغة من دخولها
على المحتمل الذي يقال أنه الشك وقد عرفنا أن يخرج الشك فيها على وجه لا يقتضي كرها ولا شكاً في
الإيمان أما إذا قصد بها جاهل شكاً في أصل التصديق الواجب عليه لافوجه من الوجوه التي ذكرناها
فذلك باطل وكثير وضلال المسئلة السابعة أن تدخل على شرط وجزاؤه لا بد أن يكونا مستقبلين كقولك
إن حدثتني أكرمك ولك أن تقدم الجزاء وحيث أنك يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله
على مذهب البصريين كقولك أما مؤمن أن شاء الله ووضع الأسان يقتضي الاستقبال كقائنه فيكون
معناه أما مؤمن في المستقبل كما أما مؤمن في الحال لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا
الكلام إلا للاحتراز عن القطع والإيمان في الحال فالمراد بقوله أما مؤمن في الحال ولكنه لا يطرأ له
التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل غاي فعلقته بالمستقبل والحاضر لا يجوز
تعلقه إلا على هذا الوجه أما الحاضر المقطوع به من جميع وجوه فلا يتصور تعلقه فلا يقال أنا إنسان
إن شاء الله ولا اعتبار بقول المرافقة فإنهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعلق الحال بالمشية وجه آخر
يمكن الحل عليه بالنسبة إلى اللغة وهو أن يكون المعنى إن كان الله شاهداً فأما مؤمن فهو جائز بالاعتبارات
التي قلناها ولكن ذكرنا لفظاً كان صحيحاً لتعلقه بحسب اللغة لصير معنى الثبوت في المستقبل حتى يكون
الشرط مستقبلاً ويكون الجزاء محذوفاً يلى عليه هذا المذهب كقولك أكرمك غداً فأنا الآن
مؤمن اليك أي لا بدع في كرامتك في أي تحسن اليك الآن المسئلة الثامنة خرجوا أن شاء الله هناعلى
معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأديب وسألوا لا يتبين قوله تعالى ولا تقولن لشيء إلا وقله تعالى
لتدخلن المسجد الحرام الأية وقلوه صلى الله عليه وسلم في لا رجوع أن أكون أمراً وقد علم أنه
أقاهم وهذا صحيح لكنه كله مستقبل ورط المستقبل بالشرط لا يستنكر وأما الذي يتعلق بخصوصه
ما نحن فيه رط الحال بالشرط فلذلك احتجنا إلى زيادة الكلام فيه والله أعلم اه كلام النبي ومنه ولم
أحذف منه إلا ما لا يحتاج إليه وهو قلب لجل جدار فرجه الله تعالى لقد كتبه في بعض نهار غاليه ما يكتب
غيره مثله في خمسة أيام استعاره خلف كلام السبكي قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف فان قلت
ما روجه قول السلف أما مؤمن أن شاء الله ذكر أسامي جماعة من السلف ثم رأيت ذلك بعينه في كل السنة
للإلكاني الآن السبكي زاد عند ذكر ابن مسعود واختلف في رجوعه عنه فقد قرأت في تلخيص الأدلة
لابي إسحق الصفار قال وذكر الاستاذ أبو محمد الحارثي الحافظ في كتابه الكشف عن مناقب الأمام عن
موسى بن كسبر عن ابن عمر أنه أخرج شاة لتذبح فرب رجل فقال له آمؤمن أنت قال نعم أن شاء الله
قال لا بدع تسبكي من يسلك في إمامته ثم مر به رجل فقال له آمؤمن أنت قال نعم فذبح شاة فلم يجعل
من يستثنى في إمامته مؤمناً وجعله شكاً في الإيمان وأستدعن عطاءه كان يذكر على من يستثنى في
إمامته وأستدعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يستثنى في إمامته وكذلك أصحابه فلقهم صاحب معاذ
ابن جبل فظاهره حتى أتى ابن مسعود وجلسه من ذلك واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعد ذلك خطياً

من نفسه وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة أنه كان لا يرى الصلاة خلف من يستنّي في إمامته
وأسند عن سفیان الثوري أنه رجع عن الاستثناء في الأيمان وروى غيره عن ابن المبارك من شك في
إمامته فليس يؤمن وبني السلسلة أنه لا يرى هل هو مؤمن أو ليس يؤمن وأما إذا لم يشك هذا السلك
ولكنه يستنّي على معنى أنه هل يبقى على الأيمان في مستقبل الوقت أو على أن قوله آمأ مؤمن حقا يقتضي
استكمال الأيمان بتوابعه كما يقال فلان عالم حقا أنه يقتضي استكمال العلم بما وجبه العلم فهذا لا يكون
شكافي الأيمان ولكنه يكون خطأ في القول لأن توابع الأيمان ليست من أصل الأيمان فنفس الأيمان
يكون حاصل بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الأيمان الآتري أن ابن مسعود رجع عن هذا واستغفر ولم
يكن ابن مسعود شاكا في الأيمان وكذلك رجع سفیان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطأ في
هذا الاستثناء وإن لم يكن شاكا في إمامته وقد سكت أن أبي حنيفة لم يفتأ فقال له أبو حنيفة أمؤمن
أنت فقال فتأذنه ثم إن شاء الله فقال له أبو حنيفة أرغببت من مله إبراهيم فإنه قال لي لمأ قال له وبه أولم تؤمن
وفي بعض الروايات قاله فتأذنه أرجو فقال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله تعالى والذين آمنوا
لم يخطئ يوم الدين قال فبها قلت كما قال إبراهيم لمأ قال له وبه أولم تؤمن وفي بعض الروايات لمأ قال
له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله ولكن يعلمن قلبي فقال له أبو حنيفة هل قلت كما قال إبراهيم لمأ قال
قاله وبه أولم تؤمن قال ثم فتأذنه لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر قلت فقد ظهر بما تقدم أن المنع عن
الاستثناء في الأيمان قال به جماعة من السلف ولم ينفرده أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم بل
الاختلاف ساس في الطبقة الأولى على أنه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال قولهم كقول أصحاب
أبي حنيفة وإن كان موافقهم لا يعتد بهم منهم الشمرية والثوبانية والشيعة والقبلاية والريية
والبحارية لا كفرهم الله تعالى كأن الأشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة
وهم الخوارج والأزارقة والصفريه وقلة الروافض وفريق من المعتزلة والله أعلم
(النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ما يتعلق بالأيمان وهذا النوع مذكر فيه ثلاثة مباحث) *
(المبحث الأول) في بيان ما يتعلق بالأيمان قال الكلان ما يجب به الأيمان هو ما جاء به محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعلمي
وتفاسيها كثيرا فاكثري بالأجل وهو أن يقر بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله إقرارا صادرا عن مطابقة
جذاته واستسلامه لسانه وأما التفاصيل فتأوقف منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب في تعقل ذلك الأمر
الذي فصل في وجب إعطاؤه حكمه من وجوب الأيمان فإن كان مما ينبغي بحجته الاستسلام أو وجب
التكذيب لئني صلى الله عليه وسلم فاحده حكم بكفره والافسق وضلل فما ينبغي الاستسلام هو كل ما يدل
على الاختلاف من الألفاظ والأفعال والمادة عليه وما وجب التكذيب هو مجرد ما ثبت عن النبي صلى
الله عليه وسلم ادعاءه ضرورة كالعبث والجزاء والمساوات الخس وأما الثبوت من كل دين يخالف دين
الاسلام فأنما شرطه بعضهم إخراج أحكام الاسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون إن محمدا
صلى الله عليه وسلم إنما أرسل للعرينة صلا إلى أهل الكتاب لا لثبوت الأيمان فيهما بينه وبين الله تعالى
لأنه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤنعا لله أن يلزم اعتقاده ذلك الثبوت ولم يشترطه بعضهم
لأنه عليه السلام كان يكفي بالتشهد منهم وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد
و يجب أن هذا بأن كل من كان يحضره صلى الله عليه وسلم من كل شيء أو مشرك فقد سمع منه ادعاء
عوم الرسالة لكل أحد فذا شهد أنه رسول الله لم تصدقه أجمالا في كل ما يصح بخلاف الغائب فإنه لم
يجمع منه فتكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب إلى الناس الإقرار في ادعاء العموم
جواز ثبوت التوابع به والله أعلم (المبحث الثاني في بيان أن الأيمان مخلوق أو غير مخلوق) اختلف أهل

السنة والجماعة قليل هو مخلوق واليه ذهب الحرف المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز بن المكي وغيرهم هكذا نقله الأشعري عنهم واليه ذهب أهل سمرقند من الماتريدي ونقل الأشعري عن أحمد بن حنبل وجعلته من أهل الحديث أنه غير مخلوق وهو قول أهل بخاري وقرآنه من الماتريدي وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة وقال صاحب المسامرة واليه مال الأشعري ووجهه بما حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال أن الإيمان غير مخلوق ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات الله لأن من أسمائه الحسنى المؤمن وإيمانه هو تصديقه في الأول بكلامه القديم وأخباره الأولى وحديثه كجاء عليه قوله تعالى إني أنزلناه إلى آباء عبادي ولا يقال إن تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به حادث اهـ ولا يخفى أن الكلام ليس في هذا المرام إذا جمعوا على أن ذاته وصفاته تعالى أولية فتدبروا واعتبروا هذا المعنى لا يبعد أن الصبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث ورد معانيهما في أسمائه الحسنى بل السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها ولا أظن بأن أحدًا قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا المفهوم الموهوم لأن صفاته تعالى مستثناة عقلا ونقلا وعلى أهل بخاري بأن الإيمان أمر حاصل من الله لا بعدلانه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فكانوا منكهم ومنهم مشايخ سمرقند إلى الجبل إذا الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والاقراء باللسان وكل من سجد ما قبل من أفعال العبد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة قال ابن الهيثم في المسامرة ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الإيمان حيث قال يترى بأن العبد مع أعماله وأقاربه ومعرفته مخلوق هذا وقد نقل بعض أهل السنة أنهم منعوا من إطلاق القول بمخلوق كلامه سبحانه في لسان أئقرب أو مصنف أو ابن أبيه القضي وعاية لا بد مع الرب ثلاث توهم متوهم أرادته نفس القديم والله أعلم (المبحث الثالث) في بيان أن الإيمان باق مع النوم والغفلة والانشغال والموت وإن كلامهم لا يضاد التصديق والمعرفة فيقتضيان الشرع حكم بقاء حكمه إلى أن يقصد صاحبها إلى إبطالها كما سبب أمر حكم الشرع عن عتاقه لهما فيرفع ذلك الحكم خلافا لما تقرر في قولهم أن النوم والموت يضادان المعرفة فلا يوصف النائم والميت بأنه موثق كذا ذكره ابن الهيثم لكنه يخالف لما في المواقف عنهم أنهم قالوا لو كانت الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصداقا كانت حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع اهـ فارتفع النزاع فتأمل ﴿حاشية الباحث﴾ في بيان ما يقابل الإيمان وهو الكفر أعادنا الله منه اختلاف في المقابلة بين الكفر والإيمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم والمكفر في قول بالاول قال الكفر عبارة عن إنكار ما على بالضرورة بحجج الرسله ومن قال الثاني فسر بقوله بعدم الإيمان عما شأنه أن يكون مؤمنا وعلى كلا القولين يخبر عار تكلم القبول لا يكون من تكلمه بارتكابه إياها منكر الشيء من الدين معلوما ضرورة أنه منه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه أحد من أهل السنة والجماعة لا يقال ففسل جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضا من الفروض الخمسة أعني الصلاة وأخواتها لا ياتقول انما كفروه بذلك لأن الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله عليه السلام ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلاة كما يجعل المحو للصوم والقائه للصوم التي جعلت هذا علامة الكفر في كون هذا علامة لاحتمال أن يكون الترك كسلا لا استهزاء ولا استعلا لا تركها وهذا نظر آخر فاعرفه والمسئلة اجتهدية والحق عدم التكفير وسأيت ذلك بسط والله أعلم

﴿النوع الرابع من الفصول الثلاثة﴾

في بيان مسائل اعتقادية يتم بها كطب قواعد العقائد وهي في ذيل

﴿فصل﴾ العبد مادام عاقلاً بالغاً يصل إلى مقام يسقط عنه الأمر والنهي لقوله تعالى وأعبد بل تسقى بأشكال الميقن فقد أجمع المفسرون على أن المراد به الموت وذهب بعض أهل الإباحة إلى أن العبد إذا بلغ غاية النجاسة وصفاً له من الفضلة واختار الأيمان على الكفر والتكفر ان سقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله النار بل ارتكابه الكافر وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التكفير وتصحين الأخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة وجاهلة وضلالة وأما قوله عليه السلام إذا أحبب الله عبداً لم يضره الذنب نفعه الله إذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وقع له تقوية بعد الحوبة ومفهوم هذا الحديث أن من أيقضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة وإنما قيل من لم يكن للوصال أهلاً ﴿فكل طاعة له ذنوب وأما ما نقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك إذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة فوجهه بعض المحققين منهم بأن التكليف مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة والعارف يعبد به بلا كلفة ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة ويشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه إلى زيادة علمها بأنها سبب السعادة ولهذا قال بعض المشايخ الدنيا أفضل من الآخرة لأنها دار الخسرة والآخرة دار النعمة ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة وقد حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لا اخترت المسجد لأنه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس ومن ثم اختار بعض الأولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود لقاءه في العقب والحاصل أن التبري فوق التوقف كالتدلي والله أعلم

﴿فصل﴾ الحرام رزق لأن الرزق اسم المأسورة الله تعالى إلى الحيوان فينتاوله وينفعه وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وذهب المعتزلة إلى أن الحرام ليس برزق لأنهم فسروه تأزراً بمعاظن يأكله المالك أو أخرى بما لم يمتعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون إلا حلالاً ويرد عليهم أنه يلزم على الأول أن لا يكون مائلاً كونه الذواب بل العبد والامام وزفاعة الوجهين الأخيرين وأن من أكل الحرام طول عمره لم يبرؤ الله تعالى وردوا جوابه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا لله رزقها فيستوفى كل رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً ولا تصور أن لا يأكل الإنسان رزقه أو يأكل غيره لأن مقدره الله تعالى غذاءه لخصص سبحانه يأكله ويمنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى الملك فلا يمنع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله أعلم

﴿فصل﴾ الدعاء في العبادة ككيفية حديث وقال الله تعالى ادعوني أستجب لكم وأتكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء ورد بأن البطله رد البلاء إذا كان له وفق القضاء والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم واختلف في أن الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا قبل الأول لا العبادة في نفسه وهو مطلوب وأمور يشبهه وقيل السكوت والجلود تحت حرمان الحكم أتم رضا ولا يبعد أن يقال إلا أنهما من أجمع بينهما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجبريان بحكم الختان وقيل الأولى أن يقال أن الأوقات مختلفة في بعضها الدعاء أفضل والفواصل بينهما الإشارة فمن وجد في قلبه إشارة إلى الدعاء فهو وقت كما ورد من فسخه أبواب الدعاء فتحت أبواب الإجابة أو الرجة أو الجنة ومن وجد في قلبه إشارة إلى السكوت فهو وقت كما يشهد به كلامه عن إبراهيم عليه السلام لما قاله جبريل عليه السلام ألك لجنة قال ما ليك فلاك قال نعم بل قال حسبي من سؤاله بحال ويحوز أن يقال ما كان للدعاء فيه نصيب قاله تعالى فيه حق فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس الداعي إلى السكوت منه أولى وهذا أعلى وأعلى والله أعلم

﴿فصل﴾ اتفق أهل السنة على أن الأمور يتقنن من سعي الأحياء بأمرين أحدهما ما سبب البهليت في حياته والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم والصدقة والمج على رزاقه فيحصل من فوائ

الحج فمن محمد بن الحسن انه اغماصل الميت ثواب النفقة والحج للعاج وعند عامة اصحابنا ثواب الحج للمعجوج عنه وهو الصحيح واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر فذهب أبو حنيفة وأحمد وجهور السلف الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي وما لا عدم وصولها وذهب بعض اهل البدع من اهل الكلام الى عدم وصول شيء البتة لالتهاء ولا غيره وقوله مردود بالكاتب السنة واستدل به بقوله تعالى وأن ليس للانسان الا ما سوى غيره فهو ملك السابعة فان شاء أن يبدله لنفسه وان شاء أن يسبق غيره وانما في ذلك غير معيه وأما سفي غيره فهو ملك السابعة فان شاء أن يبدله لنفسه وان شاء أن يعقبه نفسه وهو سبحانه وتعالى لم يقل انه لا يشفع الا بما سي ثم قراءة القرآن في واحد انه لا يتلو عابدا من اجرة يصل اليه أموالا وصي شيء من ماله ان يقرأ القرآن على قبره فالوصية بالحلل لانه في معنى الاجرة كذا في الاعتبار والعمل الا على خلافه فالاولى أن يوصي بنية التعلم والتعليم ليكون معونة لاهل القرآن فيكون من جنس الصدقة عنه فيجوز ثم القراءة عند القبور مكرهة عند أبي حنيفة وما لا تردد في رواه لانه لم تردده السنة وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية لا تكره لما روى عن ابن عمر انه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن فوافق سورة البقرة وخواتمها والله أعلم

﴿فصل﴾ كره أبو حنيفة وصاحبه أن يقول الرجل أسألك بحق فلان أو بحق أنبياءك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك اذ ليس لاحد على الحق وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي اللهم اني أسألك بمهادن الغز من شركك وبمقاعد وأجزاء يوسف لما بلغه الأثر فيه وأما ما روي من قول الداعي اللهم اني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي اليك فالمراد بالحق الحرمه وألحق الذي وعده بمقتضى الرحمة والله أعلم

﴿فصل﴾ في المنابر لحفظ الدين النسبي ان القرآن اسم للعلم والمعنى وما ينسب للامام أبي حنيفة ان من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزاء فقدر جمع عنه وقال لا يجوز بغير العربية الا مع عدم القدرة وقالوا لو قرأ بغير العربية فاما أن يكون مجنونا فيدواى أو زديقا فيقتل لان الله تعالى تكلم بهذه اللغة والاعجاز حصل بنقله ومعناه قلت ونقل الغني في حاشيته ام البراهين ما نصه قالوا من الجلى الواضع ان وضع اللغات ليس الا لتفهيم السامع فالجوز اليه التكليم والمطلب لا التكلم أو الكلام قال ومن هذا يظهر في الأئمة رضي الله عنهم فالشافعي مثلا لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه لان الثابت بالضرورة يقتدر بقدرها والرخص لا يتعدى بها مورد النص وأبو حنيفة لم يجز الترجمة بالترجمة وانما الحكم بنسخة مسألة الترجمة للقرآن من حيث ان الاصول محفوظة جازت بترجمتها باللغة المترجم بها لو كانت لسان النبي المبلغ له اه فانظر مع كلام صاحب المنابر في بساعده أو يضافه والله أعلم

﴿فصل﴾ تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كقوله تعالى لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكواكب في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار في المسكن وقيل هو الساحر والمجرب اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وفي معناه الرمال قال القنوي والحديث يشمل الكاهن والعراف والمجرب فلا يجوز اتباع المجرب والرمال وغيرهما كالضارب بالحصى وما يعلى مؤلفا حرام بالاجماع كانه البغوى والناسى عياض وغيرهما ولا اتباع من ادعى الالهام فيما يخبر به عن الهامه بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتباع قول من ادعى علم الحروف المجعولة لانه في معنى الكاهن اه قال ملا على ومن جعله علم الحروف فأل الحروف حيث يقصده وينظر في أول العصفه أى حرف وافقه وكذا في الورقة السابعة فان جاء حرف من الحروف المراكمة من تمجلا كحكمه والله غير مستحسن وفي سائر الحروف بخلاف ذلك وقد صرح ابن الجيمي في منسكه فقال اختلفوا في الغال فذكره

بعضهم وأجازة آخرون ونص المالكية على تحريره اه ولعل من أجاز الفأل أكرهه اعتمد على المعنى ومن
سره باعتبار صرف المبنى فانه في معنى الاستقسام بالازلام قلت بل هو تلعب بالقرآن وقال الكرماني
ولا ينبغي أن يكتب على ثلاث وثلاثين من البياض افضل لافضل أو يكتب الخير والشر ونحو ذلك فانه بدعة اه
وذكري الدارل: ما يدل على انه سالم بالنص فراجعه وقال الزبلي لا فرق بين هذا وبين قول المتبحرين
لا تخرج من أجل جمع كذا أو اخرج لعلو كذا قلت ولا بطل هذه الاشياء جعل النبي صلى الله عليه وسلم
صلاة الاستغارة وبعد هذا الدعاء المأثور كما هو المشهور وقدر وما خلب من استغفار ولا ندم من استسار وقال
شارح الطحاوية الواجب على والي الامور كل قادر أن يسقي في إزالة هؤلاء المتبحرين والكهاتن والعرافين
وأصحاب القرب بالزمل والحصى والقرع والقلات وشعهم من الجلوس في الحوانيت أو العرفات أو أن
يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك ولا يكتفي من يعلم بذلك ولا يسقي في إزالة مع قدرته لذلك لقوله
تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون هؤلاء الملاعن يقولون لا تأثم بأ تكون
السبع بأجباع المسلمين وهؤلاء الذين يفعلون هذه الافعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع نوع منهم
أهل تلبس والكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الحق له أو يدعي الحال من أهل الحال كالمشايخ
النصايين والفقهاء الكذابين والطرفية والمكار من هؤلاء يستحقون العقوبة البليغة التي تردعهم
وأمنهم عن الكذب والتلبس وقد يكون في هؤلاء من يستحق القتل كن دعي النبوة بمثل هذه
الخرعيات أو يطلب تغريش من الشرعة ونحو ذلك ونوع منهم يتكلم في هذه الامور على سبيل الجد
والحقيقة بأنواع النصر وجهو العلماء وجيبون قتل الساحر كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد
المصوص عنه وهذا هو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم واتفقوا على ان ما كان من جنس دعوة
الكواكب السبعة أو غيرها أو خطاياهم أو اليهود لها والتقرب اليها بما يناسبها من الباس والخواتم
والغزير ونحو ذلك فانه كفر وهو أعظم أو باب الشر واتفقوا على ان كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك
بالله فانه لا يجوز التكلم به وكذا الكلام الذي لا يعرف معناه ولا يتكلم به لا يمكن أن يكون فيه شرك
لا يعرف وإنما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرق ما لم تكن شركا ولا يجوز الاستعانة بالجن في قضاء
سوائحه وامتناله وأمره واختباره بشئ من المتنبات ونحو ذلك واستمناع الجن بالانسي هو تغلبه إياه
واسقامته واستعانتة وخضوعه له ونوع منهم بالاحوال الشيطانية والكشوف بالباطن النفسانية
ومخاطبة رجال الغيب وان لهم خوارق يقتضي انهم أولياء الله تعالى وكان من هؤلاء من يعين المشركين على
المسلمين ويقولون ان الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصوا هؤلاء في الحقيقة
اخرون المشركين واتباع الشياطين وان ثبت وجودهم فانهم من الجن لان الانس انما لا يكون محتجبا عن
أبصار الانس وانما يحتجب أحيانا فأنظر انهم من الانس في غلظتهم وجهه وسبب الضلالة فيهم والاختلاف
عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشياطين وبالجملة فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا يسيل
اليه القليل الا بالاعلام منه والهام بغيره بالهجرة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فما يمكن
فيه ذلك ومن الطوائف ملاحه بعضهم ان خصاصي قتل بهل رأيت هذا في تصفقاته فقالوا يتروفة
ولكن ما عرفتم انما فوق خشية والله أعلم * (خاتمة) * الفضول ذكر فيها عقيدة مختصرة لي احسيت
اذا رجعتها اقتداء بالاعلة الاعلام وشارة برزت لي بالهلم في المنام أسأله الله تعالى أن يتقبلها مني بمنه
ويحلني بها في أعلى الفردوس مع امته وهي هذه بسم الله الرحمن الرحيم وصل الله على سيدنا محمد وآله
وصحبه أجمعين الحمد لله العليل مدبر الخلاق أجمعين والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الصادق
الوعد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الاكرمين وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم
الدين وبعد فهدى بجله تعال الذين واركأن عوده المتين ومدار على ثلاثة الاعيان والاسلام والاحسان

لحديث جبريل عليه السلام المخرج في العيصين فأول ما يجب على المكلف الايمان وهو التصديق بالباطني بكل ما يراه النبي مما علم بالضرورتا جالاني بالاجالي ونفصالي بالتفصيل والاجال بالادب منه لاهية الايمان ابتداء كان يقول آمنت بالله كلهم بأسمائه وصفاته والتفصيل يشترط فيه الهدوم والاعمال السكليات والمؤمن به خمسة في الحديث المأذ كروا الله ولا تشكروا عليه ورسوله واليوم الآخر وفي بعض الروايات والقدر غيره وشبهه فالايمن الواجب أولا على كل عبد لله هو التصديق بالله تعالى بانه واحد لا أحد لا شريك له موجود ليس ككله شيء ولا يشبهه شيء منفرد بالقدم بصفاته الخاتمة والفعلة فضيلة له التكميز وصفاته ذاته حياته وعلمه وقدرته ووارادته ومعهم وبصره وكلامه حتى علم قدره والكلام له بان جميع بصر ما أراد جرى محدث العالم باختيار منزه عن الحد والضد والصورة لا يكون الامايشة لاحتياج الى شيء وهو علم عقو غفور والايمن باللائكة بانهم أمناؤه على وجهه والكتب المتروكة بحقيقة ما فيها بالمرسل بانهم أفضل عباد الله واليوم الآخر بشرائهم وتواضعوا له حين قيام الموتي وما بين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ والايمن بالقدر بان كلما كان ويكون يفقد من يقول للشيء كن فيكون وأما الاسلام فهو التسليم الظاهر لاسماه من عند الله على لسان حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو الشهادتان لقدر علمه واطم الصلاة بشروطها وأركانها وابتداء الزكاة بشروطها وأركانها وصوم رمضان بشروطه وأركانه وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا بشروطه وأركانه وأما الاحسان فان تصديقه كالتكليف بغاية المراقبة ونهاية الاخلاص والتمسك بالتحقيق فانه السبب الاقوى فالايمن ببدء الاسلام وسما والاحسان كمال الدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة بنى مع اعلامه من الدين الذي نصيب أيام الصلاة وأما قال كان وصام ووجوزار الجيب فهذا وجه ما يجب اعتقاده في أصول الدين ومبادئ شيوخ فيباليق والبر عمق والسفر طوبى والزايد قبل فليكن اخواني بدين الاعراب والهاجر هذا الله ويا كرام الطريق الاقوم والايمان بآسائي الجواز هذا وقد جفرت حياض الانهال وتطعت بحماري الطروس مطالبا بالاقلام واستراح العقل عن تكرار الاستهزاء واستوشب روض المالوراض بعد صلاة الظهر من يوم الاربعاء نيس بيقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمكة بمكة لا

*) كتاب أسرار الطهارة
وهو الكتاب الثالث من
ربيع العبادات *

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمدا وآله وسلم الله ناصر كل امرئ الحق الذي على سرائرنا بالعقائد العيصية المخصصة في دار القرار وهذا طواهرنا بأسرار الطهارة واطننا بطهارة الاسرار وجعل شواغرنا خزائن لتفاتق معارفه المحفوظة بالانوار وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر ما أشرف كراما فيها في رابعة النهار والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبهه وصليته المختار الذي يشبهه وطرق الايمان قد عطف منه الانوار فأحياه احياء الارض وبابل الامطار ونشره في جميع الاقطار حتى شرب الناس بطنين ولفوا به غابات الاطوار صلى الله عليه وعلى آله السادة الاطهار وأصحابه الخيرة الاررار والتابعين لهم باحسان أولئك لهم عني البار وسلم تسليما وزاده شرفا وتعظيما (أما بعد) فهذا شرح (كتاب أسرار الطهارة ومهماتها) وهو ثالث كتاب من كتب احياء علوم الدين للامام العدل الثقة بجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي سقاه الله من صوب الرحمة أغدقه وأهدي الخروجه من نسيم المغفرة أعقبه وغدوقته الله جللت نعمائه وتقدست أسمى في قوسه وتقرره وأرشدني الى تهذيب معتقده والسلوك في شهابه والترويض لصعابه والخصوص في لجمه والامداد بآثبات حججه وحل أفاطه ومعالجته حتى وضع سبله أمامه ورائ زلال فوائده وأمدت ظلال عوائده وعلامكان معقوله وثبتت أركانه معتقوله بعد اختيارى الآن ومراجعتي اصنفات المذهبين فيها في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه الذي هو مذهب المصنف شرح الوجيز للامام أبي القاسم الرافعي والمثل للمصنف الذي قبله لاداعي النبوة

لكان مجزئه كافية وهي النسخة التي كتب عليها الامام النورى بخطه حواشى وطرز وفوائد
 غرر غيث أقول قال الرافى أوفى شرح الوجيز فاعلم أى هذا الكتاب وكلم الرضا الامام النورى
 الذى بطن فيه الشرح المذكور خاليا عن ذكر خلاف غير المذهب وراى فوائد تكتب بماء الذهب
 ثم شرح البهجة الوردية لولى العراقى وشرح التهاج للقطيب الشربى واكتفى بهؤلاء الاثلاث لاعتنائها
 تضمنت خلاصة ما فى المذهب وأعرضت عما عداها لما لم يكن من كثرة الاقوال والاعتراض والاشكال
 وربما نقلت من كتاب تعبر بالزوائد وتقريب الطوائد للشيخ مسفى الدين أحمد بن عمر المزيدي
 المرادى الذى يبدى صاحب العباب ومن غيره ومنها فى مذهب الامام أبى حنيفة رضى الله عنه الذى
 هو مذهب الشارح كل الهداية للامام أبى الحسن الرعنائى وحواشيه للشيخ أسكل الدين والعلال
 البخارى وشرح النقاية للثقى الشافى والمخطط لشمس الأئمة السرخسى وشرح الجامع الصغير لقاىضخان
 وابداىع الكاشاف وشرح الكتفى لآبى وشرح المختار لابن ابيج وهذا غرر كتب المذهب فاقصرت
 عليها وأعرضت عن كتب المتأخرين إلا ما احتاج النقل منها فى بعض المواضع وهو نادر ومن كتب
 سوى ذلك مما رجعت فيه لخرى الاجادى قد تقدم ذكرها فى ديباجة كتاب العلم والعمدة فى الغالب
 على خرى على حديث شرح الوجيز لابن الملقن وتلميذه الحافظ ابن حجر والمقاصد للحافظ العضاوى
 والمصنف لآبى بكر بن أبى شيبة وشرح مشكل الآثار لآبى جعفر الطحاوى والسنن الكبرى للبيهقى
 وغيرها مما تراه فى مواضعه ومن كتب المائة ودواوين الفتاوى وغيرها كما من الشريعة للفتال
 وشرح التقريب للحافظ العراقى والمذنب لآبى الحاج مما يدخل بالمناصفة على هذا الكتاب فكثير
 واجبة غالبا فى مواضع حيث يبنى عليه الحكم ولا يخفى أن الاطالة بالمذاهب أمر عسير جدا وكذا
 لمعرفة سائر وجوه المذهب فالتما مع زرارة فاشبهنا لاطلى المعرفة بخلاف فى المسئلة فاما كيفية
 وإطلاعه وتفصيله فلا نلذا لم أعرض للخلاف إلا ما كان بين الاماميين أبى حنيفة والشافى رضى الله
 عنهما وهو أيضا الأهم فالأهم منه واختلاف العلماء فنظمته لتمكن ضبطه الا فى كتاب مستقل وأحسن
 ما ألف فيه اختلاف العلماء لابن جرير الطبرى ولا بى جعفر الطحاوى ولا بى بكر الرازى وللامام أبى
 الحسن المكي الهرايمى والوزيران هيرة والاشراف لابن المنذر وقد تيسر لى بحمد الله تعالى من كل
 ذلك أجزاء عدة مع نقص فى بعضها وقد نقلت منها فى مواضع من هذا الشرح كما ستره وقد التزمت
 بحمد الله تعالى الوفاء لبيان ما لوح اليه المصنف على قدر طاقى وجهدى الذى هو أضعف ضعيف مع
 قصورى وجودى رضى من انكاد الزمن الخفيف قائلا والله محول واعصاى وقوتى * وما لى الا ستره متبالا
 ولا نجيب أبها المبالغ لهذا الشرح فان العالِم والمعارف من الهمة ومواب قد يعطاه الصغير
 بعتابه الملك القدير والرجوم اخوان الصفا أهل المروءة والانصاف والوفاء النظر بعين الرضا
 والصفي عن عثرات نجد المرتضى فالانسان من حيث هو هو محل القصور ويجبول على النسيان والجراد
 قد يكبر فى الميدان والله أسأل أن يمن بى بتمامه واكمله بحسن نظمه وأن لا يجعل كدى فيه هدرا
 ونصبا بل يثيب فضله خير مكان متوى ومقلبا انه لى كل احسان يفيض على من يشاء من عباده
 وهو اللان لاله غيره ولا خير الا به ثم انى قد افتتحت الكلام فى ذلك بمقدمة جعلت مداوها على
 عشرة فصول فتزلة الاصول وخاتمة فى مسند المذهب وعلى الله العتمد فى بلوغ التكميل وهو
 حسنا وتم الوكيل

* (الفصل الاول) * فى بيان معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن
 يفتى فاما الفقه فهو مصدر فقه الرجل بمعنى فقهى فان الهاء مبدلة من الهمزة ومعنى فقه الرجل غاص
 على استخراج معنى القول من قولهم فتقن عينه اذا غصصها بخصا استخرجت به شعبتها فجاء باطنها

ظاهراً بجنى الفقه على هذا التأويل انه استخراج القوامض والاطلاع على أسرار الكلام وأما أحد
 الفقهاء في الاجوبة المكينة للمحافظة ولذا الذين العراقي قال قد ذكره الرازي والنووي في الروضة في الوقت
 فقالوا انما يصح الوقف على الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيئاً وان قل وهذا مقتضى صدق اسم
 الفقيه على من حصل من الفقه شيئاً وان قل وفيه نظر فان الفقهاء جمع فقيه وهو اسم فاعل من فقه
 يضم القاف اذا صار الفقه له صفة وذلك يقتضي انه لا بد من تعبره في الفقه وكثرة استحضاره ومعرفة
 لما أخذ حتى يمتدى الى بحر لا يستحضر النقل فيه فانه لا يصير صفة له الا بذلك وهذا هو الموافق
 لكلام غيرهما من الاصحاب وذكر القاضي الحسين في تعليقه فيما اذا وقف على الفقهاء انه يعلى
 لمن حصل من الفقه شيئاً يمتدى به الى الباقي قال ويعرف بالعادة وقال في تعليقه الاخرى بصرف الى
 من يعرف في كل علم شيئاً فاما من تفقه شهراً او شهراً فلا وكان مراده بالعلم النوع في الفقه والناظر
 النبوي في التهذيب في الوصية بقوله صرف لمن حصل من كل نوع وقال في التمهيد في باب الوصية انه
 يرجع فيه الى العادة وعبر في الوقف بقوله الى من حصل طرفاً وان لم يكن متبحراً فقد روي من حفظ
 أو بعين حديثاً عد قتها ولكن كلام الاصوليين يقتضي اختصاص اسم الفقهاء بالمتبحرين فانهم
 عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وذكروا انهم
 احتزوا بقولهم التفصيلية عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فانه لا يسمى فقيهاً بل تقليداً
 لانه أخذ من دليل اجابى مطرد في كل مسألة وهو انه اقتاده به المقلد في حق ذلك المقلد
 به حكم الله في حقه وأما الامام فهو الذي يقتدى به في صلح الاقتداء به في علم فهو امام في ذلك العلم
 قال الله تعالى واجعلنا للمتقين اماماً وقال تعالى وجعلنا منهم ائمة يمدون بأمرنا ما سمعوا وأما الصفات
 المتعبرة في المقلد فيعتبر فيها الاسلام والبولغ والعدالة والتيقن وقوة الضبط ثم انه لا بد ان يكون مجتهداً
 أمقليداً فاما المجتهد فيعتبر فيه أمور ثلاثة أحدها العلم بكتاب الله تعالى ولا يشترط العلم بجميعه بل بما يتعلق
 بالاحكام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جميعها بل ما يتعلق
 منها بالاحكام ويشترط أن يعلم منها العلم والخاص والمطلق والمقتدر والجمل والمبين والناصح والناسخ
 ومن السنة التواتر والاتحاد والمرسل والمتصل وحال الرواية جرحاً وتعدلاً الثالث آقاويل علماء العصابة
 ومن بعدهم اجماعاً واختلافاً الرابع القيام فيعرف بجلبه وخفيه وعينه الصريح من الفاسد الخامس
 لسان العرب لغة واعراباً لان التشريع ورد بالمرئيتو بهذه الجهة يعرف بجمم اللفظ وتحصيصه وطلاقة
 وتقصيده واجباله وبيانه ولا يشترط التصريح في هذه العلوم بل تكفي معرفة جل منها وأما المقلد فهل
 يجوز له الفتوى أم لا ينبغي على أن موت المجتهد هل يخرج منه أن يقلد ويؤخذ بقوله أم لا والمسئلة
 فيها وجهان أحدهما انه لا يخرج به بل يجوز تقليده بعد موته فعلى هذا يجوز لمقلده الفتوى مذهبه بعد
 موته لكن يشترط أن يكون عارفاً مذهبه متبحراً فيه بحيث يفسر أكثره ويعرف المقتان ويعلم
 على المأخذ حتى يتمكن من تفرجج الملاجدة منصوصاً لادامه على قواعد وبحسب الرازي في انه يستوى
 التصريح وغيره وان العاقل اذا عرف حكم تلك المسئلة عن ذلك المجتهد فأنخبره وأخذ غيره به تقليداً
 للميت وجب أن يجوز على الصريح واعترضه النووي في ذلك فقال هذا ضعيف أو باطل لانه اذا لم يكن
 متبحراً وبما ظن مذهباً مذهبه لقصور فهمه وقلة الخلاصه على مظان المسئلة واختلاف
 نصوص ذلك المجتهد والمتأخرين والراجح وغير ذلك لاسيما مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يكاد يعرف
 ما به من الأفراد لكثرة انتشاره واختلاف ناقله في النقل والترجيح فان فرض هذا في مسائل مارت
 كالملفوظ على قطبا عن ذلك المذهب فهذا محتمل والله أعلم

*(الفصل الثاني) الفقه في الدين هو الفقه الخمس المذكورة في حديث ابن عمر في الصحيحين

الاسلام على خمس وذلك انها عبادة لله محضة وهي تكملة اسلام المؤمنين وما ينفرع منها حواشيها شاملة لما تقررت فيه المذاهب أصولا وفروعا فمن ذلك علم الخلاف بين الفقهاء فان معرفة مذاهبهم بأدلتها فضل والاعتناء بها سعة من الله عز وجل وما انتهت المذاهب اليه فان كلا منها اذا أخذها أحد ساء له ذلك فان خرج من الخلاف بان يأخذ بالاحوط معتمدا ذلك في كل ما يمكنه الخروج من الخلاف فان ورد عليه ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه ففي مثله اذا وقفا لتبعية تبع الاكثر كان هو الاول فاما المجتهد فانه اذا ثبت عنده حق بمقتضى ما أدى اجتهاده اليه في مسألة فان فرضه هو ما أدى اليه الاجتهاد على أن المجتهد اليوم لا يتصور الاجتهاد في هذه المسائل التي قد تحورت في المذاهب ثمرة لان الفقهاء المتقدمين قد فرغوا من ذلك فأقوا بما عالجوا من المسائل التي يؤدي اجتهاد المجتهد الا الى مثل مذهب واحد منهم فاما هذا الجد الذي يقع من أهل المذاهب فانه أرقق ما يمكن العمل فيه بهم أن يخرج مخرج الاعادة والعرض ليكون الفقيه به معيدا يحفظه ودارسا ما عليه فاما اجتماع الجمع منهم متجادلين في مسألة مع أن كل واحد منهم لا يطمع في أن يرجع خصمه اليه ان ظهرت حجة ولا هو يرجع اليه ان خصمه ان ظهرت حجة خصمه عليه ولا يفتنه عندهم فائدة ترجع الى الموائمة ولا الى استتلاب المودة ولا الى قوطشة القلوب لم يرض حق بل هو على الضد من ذلك ولا يحماري في أنه محدث متجدد

(الفصل الثالث في بيان الاسباب الموجبة للخلاف) وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرح الاربعين اختلاف العلماء في المسائل القطعية وانحرمة لاسباب منها انه قد يكون النص عليه معضما ينقله الاقل من الناس فيبلغ جميع حلة العلم ومنها أنه قد ينقل فيه نصان أحدهما بالتقليد والاخر بالقرع فيبلغ طائفة أحد النصين دون الاخرين فيمكون بما بلغهم أو يبلغ النصاب معلم لا يبلغه التاريخ فيقتل لعدم معرفته بالناسخ ومنها ما ليس فيه نص صريح كأنما يؤخذ من مجرم أو مغموم أو قبيح فختلفت افهام العلماء في هذا كثيرا ومنها ما يكون فيه أمر أو نهي فختلفت العلماء في حله الامر على الوجوب أو الندب وفي حله النهي على الضرر أو التزير وبأسباب الاختلاف أكثر مما ذكرنا قال وقد يقع الاشتباه في الحلة لوجوب الحرمان بالنسبة الى العلماء وغيرهم من وجه آخر وهو ان من الاشياء ما يعلم سبب حله وهو الملك المتيقن ومنه ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه فالأول لا نزول له بآفته الا يتيقن زوال الملك عنه الأهم الا في الانشاع عند من وقع الطلاق بالشك فيه كذا وإذا غاب على الظن وقوعه كما يحق بن واهويه والثاني لا نزول تحريمه الا يتيقن العلم بانتقال الملك فيه وأما ما لا يعلم أصل ملك فكيف يدرك الانسان في بيته ولا يدري هوة أو لغيره فهذا مشتبك ولا يحرم عليه تناوله لان الظاهر ان ما في بيته ملكه لا يثبت به عليه والورع اجتنابه ومن هذا أيضا ما أسله الإباحة كطهارة المأكل والشرب والارض اذا لم ينشئ زوال أصله بخوف واستعماله وما أسله الخطر كالانضاع ولحوم الحيوان ولا يحل الا يتيقن حله من التذكية والعقد فان تردد في شيء من ذلك لظهور ريب آخر جزم الى الأصل فينبى عليه فحما أسله الحرمة على الضرر ورجوع فيما أسله الحلق فلا ينحس الماء والتوب والارض بمجرد ظن النجاسة فكذلك البدن اذا تحقق طهارته وتخلل انتقضت بالحادث عند جهور العلماء خلافا لما لا وجه له اذا لم يكن قد دخل في الصلاة فان وجد سبب قوي يوجب معه على الظن نجاسة ما أسله الطهارة فهذا محل اشتباه بين العلماء من رخص فيه أخذ بالأصل ومنهم من كرهه تنزيها ومنهم من حرمه اذا قوي ظن النجاسة وترجع هذه المسائل وشبهها الى قاعدة تعارض الأصل والظاهر فان الأصل الطهارة والظاهر النجاسة وقد تعارضت الا في ذلك ولكن القائلين بالطهارة والنجاسة استدلوا بدلائل من السنة قد بسطت في مواضعها قال وقد يقع الاشتباه في الحكم لكون الفرع ترددا بين أصول تتخذ به كتحريم الرجل زوجته فان هذا متردد بين تحريم الظاهر الذي ترفعه الكفارة الكبرى وبين الواحدة بانتضاء عنها

الذي يتباح مع الزوجة بدون زوج وأصلية وبين تحريم الرجل عليه ما حله الله من الطعام والشراب الذي لا يجرمه ولا يوجب الكفار والشرع أولاً وجب شأ على الاختلاف في ذلك فنحن هنا نذكر الاختلاف في هذه المسئلة زمن الصباة فمن بعدهم والله أعلم اهـ وألف الامام أبو محمد عبد الله بن السبد البطلوسي كتاباً في معرفة الاسباب الموجبة لاختلاف الواقع بين الأمة في آرائهم قال فيه انه عرض ذلك على ملتئمتين ثمانية أوجه كل ضرب من اختلاف متوافقة منها ومنفرعة عنها الأول اشتراك الالفاظ والمبادئ الثاني الحقيقة والمجاز الثالث الأفراد والتركيب الرابع الخصوص والعموم الخامس الرواية والنقل السادس الاجتهاد فيما لا نص فيه السابع التامع والتسويح الثامن الاباح والتوسيع ثم ذكر لكل نوع من هذه الأنواع أمثلة تبين المقصود وهذا ما اختصر لك خلاصة ما في ذلك الخطاب قال رحمه الله

﴿الباب الاول في الخلاف العارض من جهة اشتراك الالفاظ واحتمالها للتأويلات الكثيرة﴾

هذا الباب ينقسم ثلاثة أقسام أحدها اشتراك في موضوع اللفظة المفردة والثاني اشتراك في أحوالها التي تعرض اليها من اعراب وغيره والثالث اشتراك في وجه تركيب الالفاظ وبناء بعضها على بعض فالاشتراك العارض في موضوع اللفظة المفردة نوعان اشتراك في معان مختلفة متضادة واشتراك في جمع معان غير مختلفة غير متضادة فالاول كالقرء ذهب الخازن من الفقهاء الى انه الطهر وذهب العراقيون الى انه الحيض ولكل منهما شاهد من الحديث والألفاظ المشتركة الواقعة على معان مختلفة غير متضادة فتعقوله تعالى انما جاء الزمان بغير برون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً الاية ذهب قوم الى ان أوهنا الغنير فقالوا السلطان غنير في هذه العقوبة بان يفعل بقاطع السبل أمه شاه وهو قول الحسن وعطاءويه قال مالك وذهب آخرون الى ان أوهنا التفصيل والتبعض فمن حارب وقتل وأخذ المال سلبت من قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله وهو قول ابن مجاز وجماع الرواة عن ابن عباس وبه أخذ الشافعي وأبو حنيفة وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف الكاهنات في موضوع فثل قول تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد قال قوم مضارة الكاتب ان يكتب ما لم يل عليه مضارة الشهيد ان يشهد بخلاف الشهادة وقال آخرون مضارتهما ان نعمان من استقلالهما ويكلفا الكتابة والشهادة في وقت يشق ذلك عليهما وانما أوجب هذا الاختلاف ان قوله تعالى ولا يضار يحمل ان يكون تقدر به ولا يضار ويقع الرأ فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد مفعولاً بجماعهم فاعلموا وهكذا كان يقرأ ابره سعود باظهار التضعيف وقم الرأ ويحتمل ان يكون تقدر ولا يضار بكسر الرأ فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد فاعلين وهكذا كان يقرأ ان عبر باظهار التضعيف وكسر الرأ وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وتناقض بعض الالفاظ على بعض فان منه ما يدل على معان مختلفة متضادة ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة فمن النوع الاول قوله تعالى وما يتلى عليكم في الكتاب في بناء النساء التي لا تزوجن ما كتب لهن وتزوجن ان تكسوهن قال قوم معناه وتزوجن في تكسوهن المألون وقال آخرون انما أراد وتزوجن عن تكسوهن لئلا يمتن وقلة ما لهن ولكل من القولين شاهد في كلام العرب وله أمثلة كثيرة في القرآن وكلام العرب وأما التركيب البالد على معان مختلفة غير متضادة فتعقوله تعالى وما تلووه يقيناً فان قوما برون الصبر في قتله عائداً الى المسج عليه السلام وقوما برونه عائداً الى العلم المذ كرو في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فيصنعونه من قول العرب قتلت الشيء علماً

﴿الباب الثاني في الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز﴾

اعلم ان المجاز ثلاثة أنواع نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من اعراب وغيره ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض ولكل منها أمثلة كثيرة وأما

العارضان فهما من قبل أحوالها فكقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وإنما المراد بل مكرهم بالليل والنهار وتقول العرب بينهم كصائم ولك نائم وأما العارضان من طرق بق التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض فخصوا الأمر بدبصفة الخبرو بالعكس والاحتجاب بدبصفة النفي وبالعكس والمبدع بدبصورة النسم وبالعكس والتفصيل بدبصورة التكثير وبالعكس ونحو ذلك من أساليب الكلام التي لا يفتق عليها الأمن تحقيق بهلم اللسان ولكل منها أمثلة ومن طرق المجاز العارض من طرق التركيب إيقاعهم ذوات المعاني على السبب ومرادهم السبب تارة وتارة وتوقعهم على السبب وإنما يفعلون هذا التعليق أحدهما بالآخر ولهما أمثلة

(الباب الثالث في الخلاف العارض من جهة الافراد والتركيب)

من ذلك ان الالية وبما وردت غير مستوفية الغرض المراد من التعبد وردت عام الغرض في آية أخرى وكذلك الحديث قريباً أخذ بعض الفقهاء بمجرد الالية أو بمجرد الحديث وبني آخر قياسه على جهة التركيب بين الاليات المتفرقة والأحاديث المتعارضة بناء بعضها على بعض بأن يأخذ بجميع أو اثنين أو بجميع حديثين أو مجموع آيات أو مجموع أحاديث فيفضي الحال الى الاختلاف أو الى التناقض قريباً محل أحدهما ما يحرمه الآخر وبما أفضى الى اختلاف العقائد فقط أو الى الاختلاف في الأسباب فقط فتركوا القياسات ونالفتهم آخرون فقرأوا الاختلاف بظاهر اللفاظ فتشأ من ذلك نوع آخر في الخلاف وقد ترد الالية والحديث بلفظ مشترك يحتمل تأويلات كثيرة ثم ترد آية أخرى أو حديث آخر يخصص ذلك اللفظ المشترك وتقرر على بعض تلك المعاني دون بعض

(الباب الرابع في الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص)

هذا الباب نوعان أحدهما يعرض في موضوع اللفظة المفردة والثاني في التركيب فالأول نحو قوله تعالى ان الانسان لخي خسر وفي الحديث الكافرياً كل في سبعة أعمار وقد يأتي من هذا الباب في القرآن والحديث اشخاص متفق الجمع على عمومها أو على خصوصها وأشياء يقع فيها الخلاف فن العموم الذي لم يختلف فيه قوله تعالى بأنهم الناس اتقوا ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم الزمهم غارم والبيئة على المدعي واليمين على المدعي عليه وفي الخصوص الذي لم يختلف فيه قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وقد يأتي في هذا الباب ماموضوع في اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالتمتع

(الباب الخامس في الخلاف العارض من جهة الرواية)

اعلم انه تعرض الحديث على تفصيل معناه قريباً أو همت في معارضة بعضه ببعض وربما وادى فيه اشكالا يروج العلماء الى طلب التأويل البعيد وهي ثمانية أولها فساد الاسناد والثانية من جهة نقل الحديث بالعمى والثالثة من جهة الجهل بالأحزاب والرابعة من جهة التخصيف والخامسة من جهة إسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى الاية السادسة ان ينقل الحديث وينقل السبب الموجب له والسابعة ان يسخ الحديث ويؤلفه - جماع بعضه والثامنة نقل الحديث من الضعيف دون لقاع الشيوخ ولكل منها أمثلة

(الباب السادس في الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس)

وهو نوعان أحدهما خلاف الواقع من الذكرين للقياس والتبنيين له والنفي خلاف يعرض بين أصحاب القياس في قياسهم كاختلاف الشافعية والحنفية والمالكية ونحوهم وهذا الباب شهر الذكر

(الباب السابع في الخلاف العارض من قبل النسخ)

وهو نوعان أحدهما خلاف يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته واتجهن النسخ هو الصريح والثاني بين القائلين به وهو ثلاثة أقسام أحدها الخلاف في الاخبار هل يجوز فيها النسخ ويجوز في الاثر

والنهي أم لا والثاني اختلافهم هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن أم لا والثالث اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث فذهب بعضهم إلى أنها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ

(الباب الثامن) الخلاف المعارض من جهة الإباحة والتوسيع كاختلاف الناس في الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير التشرين ووجوب القراءة السبع ونحو ذلك فهذه أسباب الخلاف الواقع بين الامتداد انحصرت الكتاب على وجه جليل يتلوه به أهل التفصيل ولم أطل في ذكر الامثلة التي أوردها لتأطول مقدمة هذا الكتاب والله أعلم بالصواب

(الفصل الرابع) الخلاف الواقع بين الناس في الأديان والمذاهب قال أبو القاسم الراغب في كتاب المربعة جميع الاختلافات بين أهل الأديان والمذاهب على أربعة مراتب الأولى اختلاف بين أهل الأديان النبوية وبين الخارجين عنها من الثنوية والذهرية وذلك في حدوث العالم وفي الصانع تعالى وفي التوحيد والثانية الخلاف بين أهل الأديان النبوية بعضهم مع بعض وذلك في الأشياء كاختلاف المسلمين والنصارى واليهود والثالثة الاختلاف المختص في أهل الدين الواحد بعضهم مع بعض في الأصول التي يقع فيها التبديع والتغيير كالاختلاف في شيء من صفات الله تعالى وفي القدر وكاختلاف المسممة الرابعة الاختلاف المختص بأهل المذاهب في فروع المسائل كاختلاف الشافعية والحنفية في الاختلاف الأول يجري مجرى متنافين في مسلكتيهما كما أخذ طريق المشرق وأخذ طريق المغرب أو أخذ طريق ناحية الشمال وأخذ طريق ناحية الجنوب والثاني يجري مجرى أخذ نحو المشرق وأخذ نحو أوسرة فهو وإن كان أقرب من الأول فليس يخرج أحدهما أن يكون ضالا خلافا بعدا والثالث جار مجرى أخذ جهة واحدة ولكن أحدهما سالك المنهج والاخر تارك المنهج وهذا التارك للمنهج ربما يبلغ وإن كان يطول عليه الطريق والرابع جار مجرى جماعة سلكتوا منهجا واحدا لكن أخذ كل واحد شعبة غير شعبة الاخر وهذا هو الاختلاف الممؤد لقوله صلى الله عليه وسلم الاختلاف في هذه الأمة رجة للناس ونحوه نظير من قال كل مجتهد في الفروع مصيب ولا جمل الفرق الثلاث أمرنا أن نستعبد بالله ونتضرع إليه بقوله اهدنا الصراط المستقيم وقالوا هذا صراطنا مستقيما فتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

(الفصل الخامس) في ذكر أشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين أعلم أن الله يشغل على واجب ومندوب إليه ومباح ومختلور ومكروه فالواجب تناول نأزكه الوعيد والمندوب البساقلة فضل ولازم في تركه والمباح ما أطلق العبد والمختلور المحرم والمكروه مما تركه فتنل وفي الكلام حقيقة وفيه الجواز والامتناع فيقتضي الوجوب والفرض هو الواجب عند الشافعي رضي الله عنه وعند أبي حنيفة وأحمد رضي الله عنهم الواجب لازم والفرض الزم والتعميم في أقل الجمع فصاعدا فإذا عرفت بالانفصال والم فهو تعميم نحو المسلمين وكذلك إن كان بصيغة الواحد إن كان الجنس نحو قوله تعالى إن الإنسان لني خسر ولا يتم تبيين أفعال النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدليل والتخصيص تعيين البعض دون الكل والعلق إذا ورد على حب تعلق به كنف وقع التمسك الرفع ولا يجوز إلا على ما تناول تكليف الخلق ويجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة ولا يستعان بالإجماع ولا بإقتباس وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم شرع وكذلك إقراره والعناية كلهم عدول الذين اتبعوه بأحسان ولا يجوز رواية الحديث ما عني الأئمة البعض العالم دون غيره وربع الخبر على الخبر بفضل رواه وإجماع المسلمين من المجتهدين نجة في الشرع وقول العناية مقدم على القياس والقياس حل الفرع على أصل في بعض أحكامه يعني يجمع بينهما ويختص به في جميع الأحكام الشرعية وقد سماه الفقهاء قياس على قياسه ودلالة وقياس شبه ويشغل القياس على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم والاستحسان

عند أبي حنيفة أسهل والتقليد قبول القول من غير دليل وذلك ما نرى في أئمة الدين ولا يفتقر نقل نقلنا كعدد الأصول والعالم لا يسوغ له التقليد حتى عن أحد جواهر المجتهد من عرف طرق الأحكام من الكتاب والسنة وموارد الكلام ومصادره ومجازه وحقيقته وعلمه وخصاله وناسخه ومنسوخه ومطلقة ومقيدة ومفسره ومجمله ودليله ومن أصول العربية ما وضع له المعاني وإجاع السلف وتلافهم وعرف القياس وما يجوز تعليله من الأصول مما لا يجوز وما يعلل به وما لا ترتب الأدلة وتقديم أولها ووجوه الترجيع وكان ثقة مأمورا قد عرف بالاحتياط في الدين فإذا اجتمع هذه الشروط في إنسان ساغ له الاجتهاد والحق في أصول الدين في جهة واحدة والفروع كذلك الآن الخرج موضوع عن المجتهد المخطئ فيها بل له آخر واحد في الخطأ وفي الإصابة أحران والقولان من الفقه في مسئلة واحدة أشعار منه يدين منه أن يحتم حتى يعلم فيكون ابن بعده الاجتهاد فيها فاما إذا تقدم تاريخ أحد القولين فالعمل على الأخير فهذه أصول الفقه على طريق الاختصاف

● (الفصل السادس) ● قال أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى الشهر يزور في شرح قواعد العقائد للمصنف العلم إمام أن يكون معقولا كالخاسب في نفسه ولما أن يكون متقولا كالقافة والحديث فهو موقوف على أمانة صاحبه وأما أن يكون مرابطا كالفقيه والتصوف فيغلب ثابتة العقل فيه فيشترط فيه العلم والعدالة كما قيل إن هذا العلم دين فاتقوا وعمن تأخذون دينكم فوجوب معرفة من يؤخذ عنه بأوصافه المعتبرة في ذلك ومن ظهرت مرواته علما ودينا لا يحتاج إلى تعريف به لكنه كالأئمة والامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الفراء مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى من هذا النوع حتى يلقب بحجة الإسلام وسف السنة وهو في الفقه وأصوله وأصول الدين حجة اجنابا وفي التصوف شوبه له الشيخ أبو الحسن الشافعي رضي الله عنه بالصدقة العظمى وقد قيد وكتب وألف في علم ٧ ثمانية فحوا من سبعين تألغا مرذ كرها في شرح خطبة كتاب العلم أكبرها تألغا وأكبرها نفعا هذا الكتاب المشي بالاحياء قبل كتبه في ألف يوم وكان يحتم مع كتبه كل يوم ختمتين فبلغ الله به الخصاص والعلم وكان اماما مبرزا من أصحاب الوجوه والتراجع في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وكتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز تدل على غزارة علمه في فقه المذهب واتساع نظره وفهمه وأما ما أورده في هذا الكتاب فهو خلاصة كتبه الثلاثة مع زيادة واختيارات في بعض الوجوه مع كل الاختصار حتى قيل لو عدت كتب مذهب الشافعي لاستخرج المذهب من الاحياء

● (الفصل السابع) ● في بيان أن الشافعية الآن وقيل الآن هي على كتبها علم الله رحمه الله تعالى ألف في المذهب كتبه البسيط أحاط فيه بمذهب الشافعي رضي الله عنه ثم اختصره فسماه الوسيط ثم اختصره فسماه الوجيز وقد تلقت الأمة هذه الكتب الثلاثة بالقبول والاقبال على مدارستها وشرح ألفاظها والعمل بما فيها وسمي هذه الاحياء اقتداء بابي الحسن الواحدي فانه سمي فغايه الثلاثة كذلك وقد تقدمت الإشارة اليه في مقدمة كتاب العلم فأما البسيط فقد اختصر فيه كل شئ امام الحرمين نهاية الطالب في دراسة المذهب وزاد عليه في المسائل والفروع وأما الوسيط فشرحه تلميذه محمد بن يحيى الخبوشاني في ثلاثين مجلدا وسماه المحيط وابن الزرقعة في ستين مجلدا وسماه المطلب والفهم القسومي وسماه البحر المحيط ثم نلحه وسماه جواهر البحر وجعفر بن يحيى الزمعتي ومحمد بن عبد الحاكم وأبو الفتح البجلي والمز المديني وابن أبي الفهم وابن الاستاذ الحلبي وأبو الفضل القزويني ويحيى بن أبي الخير الميمني وغيرهم وأما الوجيز فشرحه الخضر الرازي والسراج الأرموي وأبو سلمة الأربلي وأبو حامد الجاحزي وأبو القاسم الرافعي شرحين الكبير والصغير واختصره النووي شرحه الكبير وسماه الروضة فانتقلت وغبان العلماء اليه فشرحوه واختصروه وحشوه وصار مدار المذهب عليه ومن

اختصره الشريف ابن المقرئ البهي وسماه الروض وعليه مدار الشافعية بالين ٧ وشيخ الاسلام زكريا وسماه كذلك الروض وعليه مدار الشافعية بصر من كتب الشافعية المهر لابي القاسم الرافعي أورد فيه خلاصة ما في كتب الغزالي الثلاثة وقد شرحه الشهاب الحسكي والتاج الاصطفي والعلاء الباجي واختصره الامام النورى وسماه المنهاج فانتقلت وغبات الطالبين اليه فشرحه التقي اليه بسبي والنسب القباقي والشهاب الاذري وسماه القوت والمجد النكلاوي وابن الملقن ثلاثة شروح والشهاب الافقهسي والجلال الاسنوي والنور الاردبيلي والسراج البلقيني والشرف الغزوي والجلال النصبي والحافظ السبوطي والشمس المارديني وشيخ الاسلام زكريا والكامل القميري والبدر بن قاضي شهبة وابن قاضي عجلون وأبو الفتح المراتي وغيرهم ومن اختصره شيخ الاسلام زكريا وسماه المنهج ومن شرح المنهج ابن جابر بن جبر ومن شرح المراتي والخطيب التبريزي وابن حجر المصكي وعلى هذه الاربعة أعني المنهج وشرح المراتي والشرييني وابن حجر مدار المذهب في مصر وأصلها على كتاب الرمي وفي الحرمين واليمن على كتاب ابن جبر ومن جمع بين شرح الرافعي والروضة البدر الزركشي وسماه الخادم وعلق عليه السبوطي وسماه تحصيل الخادم ومن علق على الروضة الجلال الاسنوي وسماه المهمات وهو كتاب جليل القدر خدعه العلماء منهم الشريف عز الدين الحسيني وسماه ثقة المهمات ومنهم الشهاب الاذري الافقهسي وسماه التعينات ومنهم الحافظ العراقي وسماه مهمات المهمات ومنهم الشهاب الاذري ومنهم السراج البلقيني وسماه معرفة الملمات ومنهم السراج البهي المعروف بالثقي وسماه تقيص المهمات واختصره آخرون منهم أحمد بن موسى الوكيل والشرف الغزوي والشهاب الغزوي والتقي الحصني وابن قاضي شهبة وآخرون وقد ظهر مما تقدم أن اعتماد المدرسين الآن على كتب شيخ الاسلام زكريا ومدارها على كتب الامامين الرافعي والنوروي ومدارها على كتب الامام أبي حامد الغزالي فهو امام المذهب والشافعي الثاني وجه الله تعالى وقدس سره

● (الفصل الثامن) ● في معرفة اصطلاح هذه الكتب وهو أمر مهم اذ به يقع الفهم والتفهم وبه يتصور التعلم والتعليم وفيما يخص وما يسمون من اهم المهمات معرفة ألفاظ يستعملونها في الاختيار والترجيح لبعض الاقوال والوجوه اصطلاحا فلا بد من التعرض لها ليكون الناظر على بصيرة وتلك الالفاظ هي قول الائمة الاصم والظاهر والبعيد والظاهر والاقرب والاشبه والاقرب والاشهر والتمشيه والاحوط والاربع والاربع وتوهم ظاهر المذهب والمذهب كذا ورجح بالبناء للمفعول ورجح للمعتبرين والجديد وتعين نفس هذه الالفاظ تعريفا وتتبلا على ما أورد، التاج الاصطفي في كشف تعليل المهر قال الاصم أعلى مرتبة من الكل ومقابلة الصحيح فالاصم ما توى محته أصلا وجامعا أو واحدا مهما من القولين أو الوجهين أو الاتوال أو الوجوه كقول الرافعي في المهر المنعجل اذ بلغ قلتين فأصح الوجهين انه يعود طهورا قياسا على الماء النجس والثاني لا يعود قياسا على المأورد فالنجس الثاني صحيح والاول أصح للجمانسة والجللاء وعروض ما يفرج عن حقيقته والامام أبو حامد الغزالي عر عنه في كتبه بأقرب الوجهين لقوة قياسه أصلا وجامعا ولانه أقيس بأصل المذهب ثم أظهر أعلى من الصحيح والظاهر وهو ما توى ظهور أصله وعلته أو واحد منهما كذلك ومقابلة الظاهر كقول الرافعي في المهر اذا اشتبه ماء وبول وماء ورد لم يجتهد على أظهر الوجهين فالقول بعدم الاجتهاد أظهر أصلا وعليه لعدم اعتقاد كل واحد بأصل ظاهر وكون الاجتهاد اتباع لمن نأى من دليل وأماره عند عروض ما على أصل أحد الشئيين أو وصفه والقول بالاجتهاد ظاهر على بناء على وجود الامارة في الكل وكلماته بالتراب الطروح فالظاهر انه مطهر لان التراب أحد الطهورين اذا لم يكن مقبوا لم يكن مضغعا والشايع قد اعتبر تقوية كل في التغيير وجهه غير مطهر قياسا على الزعفران من حيث أن كل واحد منهما

مستغنى عنه ظاهر لكن ليس مثل الأول ويقع كل من الظاهر والاصح موضع الاسترخاء قرب معناهما في كلام الامة والاصح ماصح أصلاً وجامعاً أو واحد منهما كذلك من القولين أو الأقوال أو الوجهين أو الوجهين ومقابلته الفاسد كلا أو بعضاً كقول الرافي في المحرر في باب التيمم فان لم يكن عليه سائر غسل الصبح والاصح انه يتيمم لمكان الجراح لبقا لحدث فالتقول بفصل الصبح من غير تيمم وبرعاية الترتيب بين غسل الصبح والتيمم فاسد لاجله بل الملازم أحد الأمرين غسل الصبح والتيمم للبراعة أو الاكتفاء بالتيمم والترتيب بين عضوين لا عضو واحد والظاهر هو ما ظهر أصلاً وعلة أو واحد منهما كذلك ومقابلته الخفي كلا أو بعضاً كقول الرافي في المحرر في آنية القهقري والفضة الظاهر لا يجوز اتخاذه قياساً على آلات الملاهي وهذا قياس ظاهر ولما كونه لا يحرم اتخاذه كإحدى الوجوه الثاني نفى فان علمت جمع المال المتفرق وحفظه وكون جمع المال وحفظه سبباً لحلى اتخاذه حرام أمر نفى غير مناسب للحكم واستعمال كل من الظاهر والاصح مقام الاسترخاء وان كان كل واحد منهما يقرب معنى الاسترخاء لكن استعمالهما مقام الظاهر والاصح خطأ لا يليق بالمحصلين والاقص ماقوى قياسه أصلاً وجامعاً أو واحد منهما كذلك وهذا المعنى قد يستعمل في موضع الظاهر والاصح اذا كان الوجهان أو القولان متقاسمين كما أشربنا اليه قريباً في مسئلة المستعمل اذا بلغ فلتين من تعبير المصنف وقد يستعمل بمعنى الاقصر بكلام الشافعي أو بمسائل الباب كقول الرافي في المحرر في باب السبل والاقص نحو ربه في المصوغ بعد التسع والوجه الاسترخاء لا يجوز لجهل مقدار الصبح واختلاف الفرض به فالذي أقرب قياساً الى كلام الاصحاب في الباب هو الوجه الأول لكون الثاني مردوداً بانه لو صح لماصح في المنسوج بعد الصبح لوجود العلتين فيه وهذا المعنى يستعمل في موضع الاشبه ومقابلته الاشبه لان الاشبه ماقوى شبهه بكلام الشافعي أو بكلام أكثر اصحابه أو معظمهم وليس المراد انه قياس شبه أو قياس على المشابهة كقول الرافي في المحرر في الاواني والاشبه انه لا فرق بين أن يكون الضحية في فصل الشرب والاستعمال أو غيره أراد الاشبه بكلام الشافعي وفي تجليل الزكاة قال والاشبه اعتبار فمعلوم القرض أراد الاشبه بكلام الاصحاب وأصل المذهب والارجح ما راج جانباً به أصلاً وعلة على مقابلته وهو الراجح كما يقال فيمن ماباهه القاضي من مال الغناس اذا خرج مستحقاهل يتأرب المشتري مع القرهه أو يتقدم عليهم فيه قولان أو جهما التقدم على مصالح الجرح من أجل الكمال والهدال وغيرهما والمضار به قياساً على سائر المديون لانه دين تعلق بتمته لكن قياس التقدم أرجح لانه معقول المعنى اذ هدمه يؤدي الى عدم الرغبة في شراء متاعه فيؤدي الى اضرار كثير ومقابلته الراجح ثم الترجيح ان كان قواي اصح استعمال الاصح مقام استعمال الصبح مقام الراجح وان لم يكن في الغاية فيصح ايقاع الظاهر والظاهر مقامهما والاحوط ما يلوح الى علة أخرى كما اذا كان القولان أو الوجهان قوين بمعنى واحدة أو اوقاسا لكن في أحد الجانبين تلوح الى نص من الشارع أو تعميم نص ورعاية التلقيق يقول والاحوط كقول الرافي في المحرر في تزويج الامة اذا كان تحت حرة لا تصلح للاستمتاع الاحوط المنع لعدم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولاً ولا كان كلاماً من الجانبين اعتبره جماعة من معظم الاصحاب من المريقين ويصح استعمال الاصح والارجح مكانه لاقتضاه مقام كل قوة والاقرب ماقوى اعتباره وهذا أدنى درجات من الذي تقدم فريد بالاقرب الاقرب بالاعتبار أو بأصل المذهب أو بكلام أكثر العلماء كقول الرافي في المحرر في الوصية بجمع التطوع وان أطلق فأقرب الوجهان انه يجمع من الميقات لانه الاقرب الى الاعتبار كإحدى الفرض فان الاصل في الاطلاق الحل على أقل الدرجات والثاني من بلده اذ هي الغالب في النهوض والتجهز للجم ولا شأن ان هذا بعيد اذ قد يكون البلد بعيداً كإحدى أقصى الشرق أو الغرب فيؤدي الى مشقة وارتكاب محظورات كثيرة ويجوز استعمال الراجح مقامه وكذا استعمال الصبح ان كان الوجه

الاسخر فاسدا أو مقدورا والاشهر مقابلة المشهور وهو ما قوى اعتبار كونه في المذهب واشتهر منه أنه كونه في مسئلة الميراث وان سقط الكل فالواجب نصفه على الأشهر أي من الوجهين أو القولين توزيعا على ما حصل من مباح معلق ومباح بشرط سلامة العاقبة والثاني وزع على ما في الداخل والخارج فيجب سقط الخارج ثم بعد ذلك فالاعتبار اما بالوزن عند بعض وبالساحة عند بعض آخر والثاني مشهور من المذهب لكن الأول أشهر اعتبارا في المذهب ويجوز استعمال الاظهر مقامه عند ظهور عليه كالقاعدة في الصورة المذكورة وقولهم في المذهب أو الظاهر من المذهب أو المذهب الظاهر فغنا النص والظاهر من النص أو النص الظاهر فالأول لا يلزم أن يكون في مقابلة شيء والثاني والثالث يكون في مقابلهما اما نص خفي أو فاسد أو وجه قوي أو فاسد كقوله في سجود السهو إذا لم يسجد الإمام فظاهر المذهب أي ظاهر النص أن المأموم يسجد لأن سجوده لا يضر من سهو الإمام ومتابعتا لمتابعتة فقط ومذهب البوعلوي والمزني أنه لا يسجد لأنه يصح لمتابعة الإمام فقط وهذا ضعيف جدا بل قريب من الفاسد وإذا كان الجانبان متساويين عليه أو فاسدا يقول ربح بالبناء للمفعول وإذا كان ترجيح باب التصحیح ضعفا ينسب الفعل إلى الفاعل الظاهر صريحا فيقول ربح المرجحون وقد يستعمل يبنني و يرايه أو الجوب وقد يرايه التنب والادب والجواز ولا يبنني في مقام الحرمة والكراهة ولا غنا الاحتياط للجوب وللتدب وقال الرافعي في شرح الوجيز في باب التيم قولهم في المثلثين قولان بالنقل والتفريع معناه إذا ورد نصان عن صاحب المذهب مختلفان في صورتين متشابهتين ولم يظهر بينهما ما يسلح فارقا فالاحتياط يخرجون نصه في كل صورة من الصورتين في الصورة الأخرى لا شرا كما في المعنى فيصل في كل واحدة من الصورتين قولان منصوص ويخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه فيقولون فيما قولان بالنقل والتفريع أي نقل المنصوص من هذه الصورة إلى تلك الصورة ويخرج منها وكذلك بالعكس ويجوز أن يراد بالنقل الرواية ويكون المعنى في كل واحد من الصورتين قول منقول أي مروى عنه وأخر يخرج ثم الغالب في مثل ذلك عدم إطباق الأصحاب على هذا التصرف بل يتعمدون إلى فريقين منهم من يقول به ومنهم من يأبى ويستخرج فارقا بين الصورتين بسند إليه افتراق النصين اه قال النووي في مقدمة شرح المذهب وفي الروضة في القضاء والأصح أن القول المخرج لا ينسب للشافعي لأنه ومجمل ووجه فيه ذكر فارقه وقال النووي في المنهاج وحيث أتول الجدي بالقديم بخلافه أو بالقديم أو في قول قديم فالجدي بخلافه قال الخطيب الشيرازي في شرحه الجديد ما قاله الشافعي يحصر تصنيفا أو اقتصر ورواه البوعلوي والمزني والربيع المراءى وحمله وونس بن عبد الأعلى وعبد الله بن الزبير الجدي وابن عبد الحكم وغيرهم والثلاثة الأول هم الذين تصدوا لذلك وفارقا به والباقيون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم والقديم ما قاله بالعراق تصنيفا وهو ألجأة أو أفتى به ورواه جماعة أشهرهم الإمام أحمد والزهري والكرايسي وأبو نوري وقد رجح الشافعي عنه وقال لا أجل في حل من رواه عنه وقال الإمام لا يحمل على القديم من المذهب وقال المارودي في ثمانية كتاب الصدقات غير الشافعي جميع كتبه القديمة في الجديد إلا الصدقات فإنه ضرب على مواضع منه وزاد مواضع اماما وجد بين مصر والعراق فالتأخر جدي والمتقدم قديم وإذا كان في المسئلة قولان قديم وجديد فالجدي هو المعسول به إلا في مسائل بسيرة نحو السبعة عشر أفتى فيها بالقديم قال بعضهم وقد تتبع ما أفتى فيه بالقديم فوجد منصوصا عليه في الجديد أيضا وإن كان فيها قولان بجديان فالعمل بالآخرهما فإن لم يعمل فبما رجحه الشافعي فإن قالهما في وقت واحد ثم عمل بأحدهما كان باطلا لا لأنه عند المزني وقال غيره لا يكون باطلا بل ترجيحا وهذا أولى وأوفق ذلك للشافعي في نحو عت عشرة مسئلة وإن لم يعلم هل قالهما معا أو مرتبا لزم البص من أرجحهما بشرط الأهلية فإن أشكل توقف

فيه وفيه في شرح المذهب هنا على شيئين أحدهما أن اقتناء الأصحاب بالقديم في بعض المسائل محمول على أن استحسانهم أداهم إلى القديم لظهور دليله ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعي قال وحديث في ابن أبي أعلام للفرج يعني عليه العمل والفقوى بالجديد ومن كان أهلاً للفرج والاجتهاد فالمذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفقوى به ميتا أن هذا رأيه وإن مذهب الشافعي كذا وكذا قال وهذا كما في قديم لم يعضده حديث صحيح لا معارض له فان اعتضد بدليل فهو مذهب الشافعي فقد صرح أنه قال إذا صبح الحديث فهو مذهبي الثاني أن قولهم القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعي محمله في قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يعرض في الجديد لما وافقه ولا لما يخالفه فإنه مذهبه وأنه أعلم

● (الفصل التاسع) ● في ذكر أصحاب الفرع والوجوه من المفتين وتفاوت درجاتهم باختلاف الأعمار وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الأول من هذه الفصول العشرة وبقي منه ما تشدد الحاجة إليه في ذلك ما نقل الشهاب أحد بن محمد الهائم الشافعي في كُتبه زهرة النفوس نقلا عن ابن الصلاح ما سألته المفتون قسمان مستقر وغيره والثاني هو المنتسب إلى أئمة المذاهب المتبوعة وله أربع أحوال أحدها أن لا يكون مقلدا لأمه لاني المذهب ولا في دليله لا تصافه بصحة المستقل وإنما ينسب إليه لسلكه طريقته في الاجتهاد ودعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا لا يستقيم ولا يلزم المعلوم من حالهم أحوال أكثرهم ثم أقوى المقتضى في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الإجماع والخلاف قال الأذري وهذا شيء قد انطوى من زمان الحاجة الثانية أن يكون مقيدا في مذهب امامه مستقلا بنظر برأيه بالدليل غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول امامه وقواعده ولا يعرض عن ثوب تقليده لا لاختلافه ببعض أدوات المستقل وهذه صفات أصحاب الوجوه وعلماء كان أكثر الأئمة والأصحاب الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فيه النفس حفاظا مذهب امامه عارف بأدلتهم قائم بنظر برأيه ويحجج ويررر ويحمل وزن ويرج لكن قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها وهذه صفات كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الثالثة الذين رتبوا المذهب حوزة وموضعا من تصانيفهم معظم اشتغال الناس اليوم ولم يبقوا الذين قبلهم في الفرع الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواجبات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته ويحجج برأيه فهذا يعتمد نقله وقواه فيما يصح من سطور مذهب من نصوص امامه وتقرير المفتدين فيه ولا يعتمد منقولاً أن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بكبير فكره لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفقوى به وهكذا ما يعلم اندراج تحت ضابطا عهد في المذهب وليس كذلك يجب امساكه عن الفقوى فيه قال وينبغي أن يكتفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويمكن إجراء بمن الوقتوف على الباقي على قريب فهذه أصناف المفتين قال ابن الهائم وليت ابن الصلاح اثبت حالة تأسست على طريق الرخصة بحسبهم أهل هذا العصر وقصور قواهم عن بلوغ هذه الرتبة والافتكاك كدب مقننا بالشريعة الذي اعتبره في الرتبة الرابعة اه قلت وهذا التقسيم الذي لابن الصلاح يبنى على ذلك ابن الكمالين اثنتا المتأخرين فذكر الحالات الاربعة للمفتي المنتسب وليس من مبشركه كما يرفع بعض أصحابنا (تتبعه) ● قال التقي السبكي في أجوبة المسائل الحلية وأما من سئل عن مذهب الشافعي ويحببهم ما يضافته إلى مذهب الشافعي ولم يعلم ذلك منصوبا للشافعي ولا يخرج جاز من منصوفاً لا يجوز ذلك لا حدبل اختلفوا فيها موخر ج هل يجوز نسبته إلى الشافعي أولا واختيار الشيخ أبي اسحق أنه لا ينسب إليه وهذا في القول للفرج وأما الوجه فلا يجوز نسبته بلا خلاف ثم إنه مقتضى مذهب الشافعي أن ومن مذهبه يعني أنه من قول أهل مذهب والمفتي يقتضي به إذا ترجع عنه لأنه من قواعد الشافعي ولا ينبغي أن يقال قال الشافعي إلا ما وجد منصوصا وإن يكون قاله أصحابه أو أكثرهم أما

ما كان منصوصاً وقد خرج عنه أصحابه أما بنو أبي أوسع فإنه لا ينبغي أن يقال إنه مذهب الشافعي لأن
تجنب الأصحاب يدل على رتبة في نسبته إليه وماتت قواعده ولم يعلم هل هو منصوص له أم لا يسوغ
اتباعهم فيه وسهل نسبته إليهم لأن الظاهر من اتفاقهم أنه قاله اهـ

(الفصل العاشر) في ذكر بعض اصطلاحات لفقهائنا الحنفية بنبي التفتان لها وبين ذلك أن
السائل المذكورة في كتب أصحابنا على ثلاثة أصناف الصنف الأول ما روى عن متقدي علم المذهب
كأبي حنيفة وصاحبيه وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم وهي ما في كتب
الاصول والمراد منها البسوط وشرحه الثلاثة لشمس الأئمة الحلواني وشمس الاسلام خواهر زاده والمخير
الاسلام البرزدي ويعبر عنها بظاهر الرواية والصنف الثاني ما روى عنهم بروايات غير ظاهرة فكانوا يروون
والاماني وتعرف بالجرجانيات والهارونيات والكسائيات والرفيقات وهي مسائل جمعها محمد بن الحسن
فما كان في دولة هرون الرشيد تعرف بالهارونيات وما أملاها في الرقة وهي من مدن ديار بكر حين كان
قاضيها تعرف بالرفيقات وما استملأها منه تلميذه عمرو بن شعيب الكسائي تعرف بالكسائيات وكلها
منسوبة إلى محمد بن الحسن وما عداها تسمى غير ظاهر الرواية منها كطب المبرد للحسن بن زياد ومنها
رواية ابن جملة والمعلل وغيرهم وهي روايات مفردة رويت عنهم وتسمى أيضاً بالنوادر والصنف الثالث
مسائل لم يرو عنهم في ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية فاضطر المتأخرون واجتهدوا فيها مثل
محمد بن سلمة ومحمد بن عاتل ونضر بن يحيى وأبي سعيد الأسكافي وأبي القاسم الصفار وأبي جعفر
الهندواني وأضرابهم وأول من جمعها في كتاب الامام أبو الليث السمرقندي جمعها في كتاب النوازل
والعيون ثم جمعها المصدر الشهيد في واقعات الامام التاطفي وفتاوى أهل سمرقند فترجم عنها في النوازل
باب الفتوى وعما في العيون باب العين وعما في الروايات باب الواو وعما في فتاوى أهل سمرقند باب
السمن وعما في فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل باب الباء وهي المراد بالفتاوى حيثما وقع في الخلاصة وهذا
الصنف من المسائل انما تعرف بالفتاوى لأن جمعها وقع بالفتوى بخلاف الأولين فإن غالبها بطريق الفرض
والوضع والمتأخرون من ائمتنا لم يروا في فتاوىهم وجوامعهم من هذه الاصناف بل أوردوها مختلطة الا
صاحب المحيط المرحوم فإنه مبرهاً فأورد مسائل الاصل وأولاً ثم النوادر ومنها المتقدي ثم الفتاوى بهذه
العبارات وهو وضع حسن وأغلب المأثور كتحضر القدوري والكتبي والوافي وغيرهم خصوصاً بالصنف
الأول أعني مسائل ظاهر الرواية إلا أنادراً من النوادر والفتاوى بخلاف الفتاوى والجوامع مثل فتاوى
فاضل بخان والخلاصة فإنها تشمل جميع الاصناف لكن الغالب فيها الصنف الآخر والله تعالى أعلم (حاشية)
في ذكر سلسلة التنقيح لأصحاب الشافعي رضي الله عنه أذكرها مني إلى المصنف وغيره ثم منهم إلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا كآمال النورى من المطالبات المهمات التي ينبغي للمتنقح والفقيه معرفتها ويقع
بمواجهتها فإن شروحه في العلم آية في الدين وصلاح بينو بينو بالعالمين وكيف لا يقع جهل الانساب
والوصلة بهم من انه مأمور بالعداء لهم والثناء عليهم فاعلم ان لهم في سند المذهب طريقتين احدهما
طريقه طائفة اسانين وتعرف أيضاً بطريقه المراوطة وهم اعتباران عندهم من شيء واحد واخر اسانين
نصف المذهب وانما يعرف بالمراوطة عن انطراسانين جهالان أكثرهم من مروزيما والاهوا الثانية طريقه
العراقيين وتقامت طريقه انطراسانين لكونها من طريقه المصنف فأقولوا علم ان مشايخنا الذين
انتهت اليهم رياسة المذهب في عصرنا بالجامع الازهر عمره الله تعالى إلى يوم القيامة الذين تترك كل طائفتهم
واستفدنا من فوائدهم وجلسنا بين أيديهم طبعان في الاولى فيها ثلاثة أولهم شيخ الشيوخ على الاطلاق
وقدودهم في بحر المذهب والمقدم عليهم بالسن والفضل والاستحقاق الشهاب أجد بن عبد الفتاح بن
يوسف الجبري المروزي والثاني رقيقه في الشيوخ صاحب التمكن والبروق الشهاب أجد بن الحسن بن

عبد الكريم بن محمد بن يوسف الخليلي والثالث شيخ الجامع الامام الجامع المانع شرف الدين عبد الله بن محمد بن عاشر بن شرف الدين الشراوى قدس الله أسرارهم والطبقة الثامنة أضافها ثلاثة الأول شيخ الشيوخ القطب نجم الدين أو المكارم محمد بن سالم بن أحمد الحنفي والثاني الشيخ أو المصطفى الحسن بن علي ابن محمد الطحاوي والثالث المحقق عيسى بن أحمد الزيري قدس الله أرواحهم وهؤلاء الثلاثة تفتقروا على الثلاثة الأولين وعاصروهم وشاكروهم في بعض شيوخهم فهؤلاء ستة على هذا الترتيب تفتقه الأول والثاني على جماعة من شيوخ المذهب منصور المنوفي وروان الطواشي امام الأزهر والشهاب أحمد بن محمد بن عطية الخليلي وعبد ربه بن أحمد الدوي والشمس محمد بن منصور الاطفيحي والشهاب أحمد بن الفقيه والشيخ عبد الرؤف بن محمد البشبيشي وقد تفتقه المنوفي والطواشي والخليلي والدوي على الامام نور الدين أبي الضياء على بن علي الشيرازي وتفتقه الاطفيحي على الامام الحافظ شمس الدين محمد بن العلاء البجلي وتفتقه ابن الفقيه على الشمس محمد بن محمد الشرنبالي وتفتقه عبد الرؤف على فريده الشهاب أحمد ابن عبد اللطيف البشبيشي حينئذ وتفتقه شعبنا الثالث والرابع أيضا على الشهاب الخليلي وهو أيضا على الشمس محمد بن داود بن سليمان الثاني هو والشيرازي تفتقه على النور على بن ابراهيم بن علي بن عمر الخليلي صاحب السيرة وتفتقه شعبنا الخامس والثالث أيضا على منصور المنوفي وهو أيضا على الشهاب البشبيشي وأحمد بن أحمد بن أحمد السندوي والشمس الشرنبالي وتفتقه الخليلي أيضا على ائجال منصور بن عبد الرزاق الطواشي والشهاب البشبيشي وهما والشرنبالي أيضا على أبي العزائم سلطان بن أحمد بن سلامة المزاحي ح وتفتقه البجلي والشيرازي أيضا والمزاحي على النور على بن يحيى الزبدي ح وتفتقه البجلي والشيرازي أيضا على كل من الشهاب أحمد بن خليل السبكي والشيخ عبد الرؤف النماوي شارح الجامع الصغير وسليمان بن عبد القاهم البجلي وسالم بن حسن الشبيري وعبد الله بن عبد الرحمن النفوسري هم والنور والخليلي تفتقروا على الامام نجم الدين محمد بن أحمد القميلي وبعض هؤلاء تفتقه على الشمس محمد بن أحمد بن أحمد بن حمزة الزملي وبعضهم تفتقه على الخطيب السريبي وبعضهم على يوسف بن زكريا ح وتفتقه الزبدي على الشهاب عميرة البرلسي والشهاب أحمد بن محمد بن حجر المسكي والشهاب أحمد بن صالح البلقيني والشهاب أحمد بن أحمد بن حمزة الزملي وهم جميعا تفتقروا على شيخ الاسلام زكريا بن محمد الأنصاري وعلى الجلال محمد بن أحمد المحلي وعلى الجلال عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقيني ح وتفتقه يوسف بن زكريا أيضا على الحافظين الشمس أبي الغبر محمد بن عبد الرحمن الصفاوي والجلال بن أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السبوي وهم تفتقروا وشيخ الاسلام أيضا على الامام علي الدين صالح بن عمر البلقيني وتفتقه شيخ الاسلام والصفاوي أيضا على الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر الصفاوي وتفتقه شيخ الاسلام وحده على الشمس محمد بن علي القباقي هو والحافظ بن حجر وصالح البلقيني والجلال البلقيني تفتقروا على شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني وهو تفتقه على السراج أبي حفص عمر بن محمد بن الكتفاني زكريا دمشق وهو تفتقه على الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم الفزاري الشهير بابن الفركا ح وتفتقه السراج البلقيني أيضا على الشيخ صلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكادي اللاتقي وهو على ابن الفركا ح وهو تفتقه على الامام أبي محمد العزيز عبد العزيز بن عبد السلام السلي وهو تفتقه على الامام غفر الدين أبي منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن عساكر البشبيشي وهو تفتقه على القطب أبي المصطفى مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ح وتفتقه الحافظ ابن حجر أيضا على الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحمن بن الحسين العراقي وهو تفتقه على كل من الجلال عبد الرحمن بن الحسين الأسنوي صاحب المهمات والحافظ تقي الدين أبي الحسن على بن عبد الكافي السبكي شارح المنهاج وأبي الحسن على بن ابراهيم بن داود بن سليمان الطراز العمشقي فالأسنوي والسبكي تفتقروا

تقعها على الإمام نجم الدين أحمد بن محمد بن الرضا صاحب المطالب ح وتنفقه السراج البلقيني أيضا على
 الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عدلان هو وابن الرضا تقعها على طهر الدين جعفر بن يحيى الترمذي
 وتنفقه ابن عدلان أيضا على الوجه عبد الوهاب البهنسي هو الترمذي تقعها على أبي الحسن على بن هبة
 أنه ابن بنت الجبزي وتنفقه ابن عدلان أيضا على العماد أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله العلي بن السكري
 مدرس التاج والوجه السبع هو وابن بنت الجبزي تقعها على محمد بن محمود الطوسي ح وأما أبو الحسن
 العلوي شيخ العراقي فتنفقه على محرم المذهب الإمام يحيى بن شرف النواوي وهو تنفقه على الجبال
 أبي الحسن سلاوي بن الحسن الأربلي وهو تنفقه على محمد بن محمد صاحب الشامل الصغير وهو تنفقه على النجم
 عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني صاحب الحاوي وهو تنفقه على محرم المذهب الإمام أبي القاسم عبد
 الكريم بن محمد الرافعي وإذا أطلق لفظ الشيخين فإمامي هو النواوي هو والطوسي تقعها على الإمام
 أبي بكر محمد بن الفضل وهو تنفقه على الإمام أبي عبد الله محمد بن يحيى بن أبي منصور التنيساري الشهداوي ح
 الرضا وهو تنفقه على الإمام أبي القاسم أحمد بن محمد الفارابي وعلى الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد
 ابن محمد الفزاري الطوسي مؤلف هذا الكتاب ح وتنفقه النواوي أيضا على أبي إبراهيم أحمق بن أحمد
 ابن عثمان المغربي وأبي محمد عبد الرحمن بن فوح بن محمد بن إبراهيم بن موسى المقدسي وأبي حفص عمر بن
 أحمد بن أبي غالب الأربلي وهم مع التاج القزويني أيضا تقعها على الإمام أبي عمر عثمان بن عبد الرحمن
 الشهير بابن الصلاح وهو على والده صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان وهو على أبي القاسم بن البرزنجي
 الجبزي وتنفقه سلاوي أيضا على الإمام أبي بكر الماشاني وهو على ابن البرزنجي وهو على أبي الحسن على بن محمد
 ابن علي الهراشي الشهير بالكاتب تنفقه هو وأخوه الفزاري على الإمام الفزاري على أبي المعالي عبد الملك
 وهو على والده وكنى الإسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني وهو على إمام طريفة
 خراسان الإمام أبي بكر عبد الله بن أحمد القفال المروزي الصغير وهو تنفقه على الإمام ابن زيد محمد بن أحمد
 ابن عبد الله بن محمد المروزي ح وأما طريفة العراقيين فبالسند المتقدم إلى ابن الصلاح وهو على والده هو
 وابن بنت الجبزي تقعها أيضا على أبي سعيد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن علي بن أبي عصرون الموصل وهو
 تنفقه على القاضي أبي علي الحسن الفارابي وهو على الإمام أبي أحمق إبراهيم بن علي الفير وزابادي الشهير
 بالشراري ح وتنفقه ابن بنت الجبزي أيضا على البرهان العراقي وهو على أبي الحسن البغدادي وهو على
 خراسان الشاشي وهو والفارابي أيضا تقعها على أبي نصر عبد السيد بن محمد بن الصباغ صاحب العدة
 هو وأبو أحمق الشيرازي تقعها على القاضي أبي الطيب طاهر بن عبد الله الضمري وتنفقه صاحب العدة
 أيضا على القاضي أبي علي الحسين بن محمد المروزي وهو تنفقه على أبي بكر القفال بالسند المتقدم في الطريقة
 الخراسانية (تنبيه) قال النواوي في التهذيب ما علم أنه منى أطلق القاضي في كتب متأخرى الخراسانيين
 كالتنبيه والتبصرة والتهذيب وكتب الفزاري ونحوها فالمراد القاضي حسين هذا صاحب النفاضة ومنى أطلق
 القاضي في كتب متوسطى العراقيين فالمراد القاضي أبو حامد المروزي ومنى أطلق في كتب الأصول
 لأصحابها فالمراد القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي في الفروع ومنى أطلق في كتب المعرفة أوفى كتب
 أصحابنا الأصوليين حكاية عن المعرفة فالمراد القاضي الجبلي اه وتنفقه القاضي أبو الطيب على الإمام
 أبي الحسن محمد بن علي بن سهل الماسرجسي ح وتنفقه البرهان العراقي أيضا على القاضي مجلي بن جسيم
 صاحب الشافعي وهو على سلطان المقدسي وهو على الشيخ أبي الفتح نصر المقدسي الزاهد وهو على الشيخ
 أبي الفتح سليم بن أبو البرازي وهو والقاضي أبو الطيب أيضا على الإمام أبي حامد الأسفرايني وهو تنفقه
 على الإمام أبي القاسم عبد العزيز والداركي هو والماسرجسي وأبو زيد المروزي في سندا الخراسانيين تقعها
 على أبي أحمق إبراهيم بن محمد المروزي وهو تنفقه على أبي العباس أحمد بن عمر بن سراج الملقب بالبار

الاشبه وهو على الامام أبي القاسم عثمان بن سعيد الانطاكي ح وتلقه والامام الحرمين ايضا على
الامام أبي الطيب سهل بن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن موسى بن عيسى بن ابراهيم الصلو كرجي
وهو على آبيه أبي سهل بن محمد بن سليمان وهو على امام الائمة أبي بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلي
التي ساوى هو والانطاكي تنفعها على الامامين الكبير بن أبي محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن
كليل المرادي وأبي ابراهيم اسعيل بن يحيى الزفر حيث أطلق في كتب المذهب الربيع فلان المرادي
واذا أرادوا الجيزي قيدوا وليس الجيزي ذكر في كتب المذهب الا في موضع واحد في كتاب المذهب في
دماغ جلد المكتوب في شهادات الرضا وهما تنفعها على امام الائمة وسراج هذه الامة أبي عبد الله محمد بن ادريس
الشافعي امام المذهب رضي الله عنه وعن آبيه وهو تنفعه على جماعات منهم أبو عبد الله مالك بن أنس امام
المدينة ومنهم أبو محمد شفيان بن عيينة الهلالي ومنهم أبو خالد مسلم بن خالد الزنجي مقي مكة وامام اهلها
فأما مالك تنفعه على ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرازي ونافع مولى بن عمر وتنفق ربيعة على أنس بن مالك
وتنفق نافع على مولا عبد الله بن عمر بن الخطاب وأما شفيان تنفعه على عمرو بن دينار وهو على ابن عمر وابن
عيسى وأما مسلم الزنجي تنفعه على أبي الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي جريح وهو على أبي محمد عطاه
ابن أبي رباح وهو على عبد الله بن عباس وهو على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وأمير المؤمنين علي بن أبي
طالب وزين بن ثابت وآخرين وهم وابن عمرو بن عباس يشادوا أنس بن مالك أخذوا عن سيد المرسلين
ونائب النبيين وقائد الفرج المجملين أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صفوة قرب العالين على
الله صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وعظم وعلى آله وصحبه وعترته وتابعيه كذلك ذكره الفنا كرون وعقل
من ذكره القائلون فهذا مختصر السلسلة ومعلوم ان كل واحد من هؤلاء المذكورين أخذ عن
جماعة بل جماعات لكن أردت الاختصار في السائق لثلاثة ناطره واقتصر على ذكر بعض شيوخ كل
واحد من المشاهير وكرت أجملهم وأشهرهم ولوأردت الاستقصاء بذكر كل جمعة ما عني في أسانيدهم
وغيره برب ساقهم لطال المطال وآل الامر الى اللال وهذه خاتمة الفصول العشرة ورحم الله ذي الجلال
الكتاب ثم شرع بعون الله تعالى في حل كلام المصنف والله أسأل أن يعين على اتقائه واكمله بحسن
نظامه عنه وكرمه وانعامه وهو ولي الاحسان لاله غيره ولا خير الاخبره وحسن الله وتوهم الى كمال

(بسم الله الرحمن الرحيم)
الجليلة الذي تلطف بعباده
فتعبد بهم بالنظافة وأفاض
على قلوبهم تركية
لسراهم أنوارا وألطفه

(بسم الله الرحمن الرحيم) في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بأسلوب الكتاب الحميد ومجلا
بما شاع في وقع عليه الاجماع وامتنال بعد بني الابتداء والكلام على الجلتين طو بل الذيل قد ألفت فيها
رسائل ومنازل ليس هذا محل ذكره (الذي تلطف بعباده) أي ترقق بهم وهومن لطف الشيء كتر
الطاعة وأصل اللطف الرقة فتعبد بهم بالنظافة أي جعلهم يتقادون ويحفظونه بالنظافة يقال هذا
أمر يصدي وهو من العبادة وهي فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما له ويقال تعبد الرجل اذا
تسلق وتعبده دعاه الى الطاعة والنظافة النقاء من الوسخ والدنس وقد تنظف ككبر فهو يتنظف ويتعبد
بالتعفيف والمعنى ان دعاه الله لعباده وأمرهم بانقيادهم له بالانقياد من سائر الاوساخ والادرات من غلبة
رفق الله تعالى بهم وكمال لطفه واحسانه بهم والنظافة كما تكون بنقطة الظاهر كذلك تطلق على تنمية
الباطن وكل منهما مراد هنا (وأفاض) أي أجرى وامل من الفض وهو سيلان الماء به سبي ثم مصر
بالفيض وفاض كل سائل جرى وفاض الخير كثرة وفاض وأفاض يستعملان لازمين ولكن هنا بعد
(على قلوبهم) أي قلوب أولي العباد الذين اختارهم من الازل وتعبد بهم بالطهارة والنظافة في كل عمل
(تركية) أي صلاوات ونجاة (لسراهم) جمع سريرة وهي خاطر النفس وماتسره أي تسكته (أنواره)
والنظافة المراد بالأنوار دناهي الواوادات الالهية التي تطرد الكون عن القلب والالفاظ جمع اللطف
والمراد به الرقة ويعبر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخره أي انما أفاض تلك الأنوار الزكية والالفاظ

الخفية على قلوبهم لتصفو أسرارهم وتتنوير سرائرهم وبكامل لهم التظاهر المعنوي بمحض فضله تعالى وافاضته ولا يكون الفض والافاضة الا من الحق (وأعد أي هباً لتلوأهرهم) هو مقابل سرائرهم جمع التظاهر وهو مظاهر لعين من الانسان من جوانحه الظاهرة (تظهرها) أي لاجل تظاهرها من الادراك والادساخ (الماء المخصوص بالزفة والمطافاة) والزفة كالذقة لكن الذقة تقال اعتبار بمرارة جواربها التي والزفة اعتباراً بعمقه فحق كانت في جسم يضادها الصفقة ويقال ما هو قيق اذا كان جوارباً سببلاً والطافاة ضد الكفاة والماء قد خص به ذن الوصفين وهو أول مظاهر العين من أشباح الملقى وهو جسم رقيق لطيف شفاف يردغله العاش به حياة كل نام (والصلاة) هكذا في سائر نسخ الكتاب الاقتصار عليه دون السلام والكلام فيه تقدم في أول كتاب العلم وهو جدي بعض النسخ والتسليم والسلام (على محمد المستغرق) أي المستوعب (بنور الهدى) أي بنور هدايته وأرشده (أطراف العالم) كلفته الاطراف والاكتفاء بجمع طرف وكشفه بالتعريف فيها أي الجوانب والعالم كل ما سوى الله من الموجودات أي نور وأرشده وهدايته استوعب أطراف العالم فبق شيئا الأوصاله وفيه إشارة الى عموم تبليغه صلى الله عليه وسلم الى التلقين ويحتمل أنه أشار به الى سائر العوالم الحسية والمعنوية فكلمهم يستمدون من أنواره (وعلى آله الطيبين الطاهرين) هم آثار به الاذن والطيبين الجمع الى ذواتهم والطاهرة الى صفاتهم أي الطيبين الذوات الطاهرين الصفات ولم يذكر الاصحاب هنا اكتفاء بالآل لان في آله من محبة وفي أفعاليه من قرابة (صلاة تحميناً) من الحماة أي تحرسنا وتحفظنا (بركنا يوم المخافة) هو يوم القيامة سمي لمخافة من الخوف الشديد والمعنى تحميناً بركة الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم من أهوال يوم القيامة وقد وردت أخبار صحاح وحسان فان الأصل عليه يغفر من أهوال يوم القيامة (وتنتصب جنه) بالضم أي سترنا بشتاوين كل آفة أي كل مصيبة وشدة وقد ظهر كمالها خلف ان المصنف ضمن شجائبه الإشارة الى بعض مقاصد الكتاب من تعبد وتقافة وافاضة وادداد والتواضع والماء وصفه والاطراف والطاهرين ونصب الجنة التي يستعملها المستحي رعاية لبراءة الاستهلال وعند التأمل يظهر في كلامه من لطائف الاسرار غير ما ذكرت (أما بعد فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم بن الدين على النظامة) تقدم الكلام عليه في كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم بن الدين على التكبير وتعليلها التسليم قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث علي قال الترمذي هذا أصح شيء في الباب وأحسن اه قلت وكذلك رواه أحمد في مسنده وأخرج أيضاً والبيهقي من حديث جابر بنلقط مفتاح الجنة الصلاة ومفتاح الصلاة الطهور وقال النور في التهذيب الطهور بالفتح ما يتطهر به وبأضام اسم الفعل هذه هي اللغة المشهورة وفي أخرى بالفتح فيهما واقتصر عليه جماعة من كبار أئمة الفقه وسكن صاحب مطالع الأنوار الغم فيهما وهو غريب شاذ اه وقال ابن الأثير في تفسير قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور هو بالضم التطهر والفتح الماء الذي يتطهر به وقال سيويه الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معاقال فعل هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاه وبضمهما والمراد بهما التطهر والماء الطهور بالفتح هو الذي رفع الحديث وزيل النص لان فعله من آنية المبالغة فكأنه تنه في الطهارة (وقال الله تعالى) في كلفه العز فحق أهل قيامه (فيه) وبالبحر أن يتطهروا والله يحب الطاهرين) كل هؤلاء الطائفة من الانصار اذا استصحبوا أتبعوا الخرافة بالماء فأتى الله تعالى عليهم بذلك وسأى الكلام عليه قريسا وطهور وطهور وطهور يعني واحد (وقال صلى الله عليه وسلم الطهور ونصف الاعيان) قال العراقي أخرجه الترمذي من حديث وجلي بن يونس سلم وقال حسن رواه مسلم من حديث أبي مالك الاشعري بالفتح طهار اه قلت وحديث أبي مالك الاشعري رواه أيضاً أحمد والترمذي ولفظهم الطهور وسط الإيمان والجلقة عمل الميراث وسبحان الله والجلقة إعلان

واعذلوا طهورهم تطهروا
لهالماء المخصوص بالزفة
والطافاة وصل الله على
النبي محمد المستغرق بنور
الهدى أطراف العالم
واكافه على آله الطيبين
الطاهرين صلاة تحميناً
بركنا يوم المخافة وتنتصب
جنه يتناولون كل آفة
(بعد) فقد قال النبي صلى
الله عليه وسلم بن الدين على
النظامة وقال صلى الله عليه
وسلم مفتاح الصلاة الطهور
وقال تعالى فيه حال يعجبون
ان يتطهروا والله يحب
الطاهرين وقال النبي صلى
الله عليه وسلم الطهور
نصف الاعيان

(المرتبة الرابعة) تطهير

السرماسوى الله تعالى
وهي طهارة الانبياء صلوات
الله عليهم والصديقين
والطهارة في كل رتبة
نصف العمل الذى فيها
فان الغاية القصوى في عمل
السر أن يتكشف له
جلال الله تعالى وعظمته
وان يحل معرفة الله تعالى
بالحقيقة في السرماسوى
ماسوى الله تعالى عنه
ولذلك قال الله عز وجل
قل الله ثم ذرهم في خوضهم
يلعبون لانهم لا يجتمعان
في قلب وما جعل الله لرجل
من قلبين في جوفه وما جعل
القلب قاله تعالى القصوى
عباره بالاخلاق المحمودة
والعقائد الشريفة و
يصف بها ميامن تنطق عن
نقاظها من العقائد
المسندة والذات المعقولة
فطهارة أحد الشطرين
وهو الشطر الاول الذى
هو شرط في الثاني فكان
الطهور شرط الايمان بهذا
المعنى وكذلك تطهير
الجوارح عن المناسك
أحد الشطرين وهو
الشرط الاول الذى هو
شرط في الثاني تطهيره
أحد الشطرين وهو
الشرط الاول وعبرتها
بالطاعات الشعار الثاني
فهذه مقامات الايمان
ولكن مقام يتبعون
ينال العبد

المحلي (المرتبة الرابعة تطهير السر) وهو باطن القلب (عما سوى الله تعالى) بحيث لا يتطهر فطاهر
غير الله تعالى (وهي طهارة الانبياء) صلوات الله عليهم فانهم دائماً في مشاهدة الحق لا ينظرون الى سوى
الله تعالى (د) كذلك طهارة (الصديقين) ومقام الصديقية تحت مقام النبوة ويدل لذلك قوله تعالى من
الذين والصديقين والشهداء والصالحين فالمرتبة الاولى للمسلمين وهي اول درجة الولاية
والثانية لصالح المؤمنين وهي الدرجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية والارابعة درجة
الانبياء والصديقين على طريقة التدقيق والاطن الفطنان هذه المراتب والدرجات سهلة هبات لاصل
السالك الى اول درجة الولاية لا يبدع قطعاً فاوز ومهاك ومنهم من عوت وهو في اول الطريق ولكن
العناية الالهية اذا ساعدت قتل فيها ما شئت ثم قال المصنف (والطهارة في كل رتبة) من الرتب المذكورة
(نصف العمل الذى فيها فان الغاية القصوى) تأنيث الاقصى وهي التي ما بعد هاتية (في عمل السر) الذى
هو باطن القلب (أن يتكشف له جلال الله وعظمته) وكبرياؤه بحيث يغمرك به فلا يرى الا هو ولا يسمع
الا هو والجلال هنا التنه في مقام القدر ونهيه تعالى فتبارك ذوالجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة
تقرب من الجلال (ولن نعمل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر) حالوا حقيقيا (مالم يرتحل ماسوى
الله عز وجل عنه) ومتى انكشفت صحبات الجلال ارتفعت خطراتنا السوى واحترقت (ولذلك قال الله
تعالى مخاطباً لطبيعه صلى الله عليه وسلم (قل) يا الله ثم ذرهم) أى اتركهم هذا الاسم لئلا
دلالة على الذات الاحدية كان حضور الالهام كلها فن عرف الله عرف كل شئ ولا يعرف الله من فاته
معرفة شئ من الاشياء لان حكم الواحد من الالهام حكم الكل في الدلالة على العلم بالهوى قوله ثم ذرهم
اشارة الى الخلق عن السوى بعد ان كشف صفه الجلال والعظمة وسعى احضارهم عن هذا المقام خوفاً
فقال في خوضهم يلعبون (لانهم) أى معرفة الحق والركون الى السوى عندان (للايجتماع في قلب)
مؤمن فطخلا من سره (د) يدل عليه قوله تعالى (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوف) فالقلب ليس له
الوجه واحدة وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم (وأما عمل القلب) الذى هو تطهيره عن
الاخلاق الذميمة (فالغاية القصوى عباره بالاخلاق المحمودة) التى اثنى الله تعالى على كل من الجود والرضا
والتسليم والشكر والصبر والحياة والخوف والخشية واليقين وغير ذلك مما سبقت بيانه المصنف
(والعقائد الشريفة) أى التابسة بالشرع المنقطة بالسمع المصونة عن الزبغ والزائل فتعد القلب على
منها بما يحسر القلب بالافعال الالهية والتجليات الصكيفية (ولن يصفها) أى تلك الاخلاق
والعقائد (مالم يتخلف) ويظهر (من نقاظها) وأضدادها (من العقائد الفاسدة) الزائفة عن طريق
الحق وأهل (والذات المعقولة) الذى هو القلب بعد التخلي (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول
الذى هو شرط في الثاني فالشطر جزء المنهية منه قوامها والشرط طاهر عنها يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده وجود ولا عدم لآلته (فكان الطهور شرط الايمان) الذى أخرجه مسلم وغيره (بهذا
المعنى) فكانت المنهية الايمان عبارة عن شطرين أحدهما التصديق الباطن والثاني تطهير الباطن ولن
يحصل التصديق بالحقيقة في الباطن مالم يكن بطهارة فبالاحلال فيه وهو ملحظ غريب (وكذلك)
الكلابى (طهارة الجوارح عن المناسك) والكشف عنها (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذى هو
شرط في الثاني (وعبرتها بالانكشاف) القرية لرب الارباب هو (الشعار الثاني) فالاول الذى جعل شعارا
ولا يجزئه الشرط في الثاني في قوله عليه فتأمل ولم يذكر لرتبة الاولى غاية لتأهوه فان تطهير الظاهر
شرط وعبرته بالعبادات المقررة شرطاً لتمام ادائها بالاول فصار الشطر الاول شرطاً في الثاني (وهذه
مقامات الايمان) تتفاوت بتفاوت المتقربين وخلاصته ان التقاية لله فالايمان والتقية نصف الايمان
وهما كمال العرفان (ولكن مقام منها) (طبيعة) طلب وطبيعة سطى وطبيعة وسطى (ولن ينال العبد)

الطبعة العالية الآن بجوار
الطبعة السائلة فلا يصل
إلى طهارة السر عن الصفات
الذمومة وعبارتها بالمحمودة
فإنه يفرغ من طهارة
القلب عن الخلق الذموم
وعبارته بالخلق المحمودون
يصل الذنوب من لم يفرغ
عن طهارة الجوارح عن
المنهي وعبارتها بالباطل
وكذا عز الطالب وشرف
صعب مسلكه وذلك
طريقه وكثرة عقباته فلا
تفطن أن هذا الأمر يترك
بالسنة وينالها وإنما
ممن عبت بسيرة عن
تفاوت هذه العقبات
فهم من مراتب الطهارة
الالدوحة الأخيرة التي هي
كالقشرة الأخيرة للظاهرة
بالإضافة إلى الباطل المطلوب
فصار من فيها يستقى
في جوارحه ويستوعب جميع
أوقافه في الاستيعاب
التي وتنظيف الظاهر
وطب الماء الجارية
الكثيرة لثمنه
الوسوسة وتغيب العقل
أن الطهارة المطلوبة
الشريفة هي هذه فقط
وجهة بسيرة الأولين
واستغفرهم جميعاً
والعكر في طهارة القلب
وتسليمهم في أمر الظاهر
حتى أن عمر رضي الله
عنه مع علوه نصبه فوضاً
من ماء في جرة نصرانية

السالك في طريقه (الطبعة العالية) منها (الآن يجاوز) بهمة الحاذقة وقوته الماسكة البلية
الوسوسة ثم يستقر في طريقه لا يتمكن من التصباح بها وتجري عليه أحكامها وإن نالها الآن يجاوز
(الطبعة السائلة) بعد التمكن فيها جريان أحكامها عليه (فلا يصل إلى) مقام طهارة السر عن الصفات
الذمومة والحقبة صفتها (عبارته) بالمحمودة (من) لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق الذموم
وعبارته بالمحمود على قدر الجهد (وإن يصل إلى ذلك من) لم يفرغ عن طهارة الجوارح (الظاهرة) عن
المنهي (وعبارتها بالباطل) الواجبة المختلفة من القيام والقراءة والركوع والسجود
والاعتقاد (وكذا عز الطالب) وفي نسخة الطالب (وشرف) مقامه (صعب مسلكه) على السالكين
(وطال طريقه) على الناجحين (وكثرة عقباته) على الراحلين (والعقبة) بحركة هي الثنية بين الجبلين
يصعب ارتقاؤها (فلا تفطن) أي السالك في طريق الحق بالحق (إن هذا الأمر) الذي ذكرته لك (يدرك)
بأنه أي ينشئ النفس وتشرقها (وبنال) وصوله (بالبهنا) أي بالسهولة (كلا والله) كيف الوصول
إلى السداد وندوبها قل الجبال يودون من خنوف (قال الله تعالى ليس بأمنكم ولا أماني أهل الكتاب الآية)
ولكن إذا وفق الله السالك خدمة مرشد حتى كامل وصادقته العناية نقله من مقام مقام بادئ المسام فطعن
بإستيعاب إحسان الصدق والصفا ترقى مراتب الكمال وتخطي رتبة الاصطفاة (نم من عبت بسيرته)
أي عدم فؤاده (عن) ادراك (تفاوت هذه الطبقات) وتبينها وإعطائه كرامة مقامه (لم يفهم من)
مراتب الطهارة (الألوهة الأخيرة) وهي الأولى (التي هي) كالقشرة الأخيرة للظاهر (الباطل) (بالإضافة)
أي النسبة إلى الباطل) الذي هو داخل الدائل وهو (المطلوب) الأعظم (فصار من فيه) ويستقصى في
جوارحه (أي من في الطالب) إذا بالغ في الاستقصاء والاستقصاء طلب النهاية (ويستوعب جميع أوقافه)
أي يستغرقها (في الاستيعاب) بالماء والتشدد فيه حتى إن أحدهم لا يكتفي بالماء بل بعد نفسه حقاً يتبعها
مواضع الغائط ومساها ويبالغ فيه ومنهم من يشد أصابعه في حلقة الحرير يزمع أن كمال النظافة ومنهم
من يحرق في الاستبراء حتى إن بعضهم يدخل قطعاً صغاراً من اللوز في رأسه الذكر ويذوق تشمس
الوطية ولهم في الاستيعاب تطلمات كثيرة وعامتها من وسواس الشيطان (و) يعني في (غسل الثياب)
ويشد فيه بأفراغ من الصابون وغيره ويعد شمساً لها نصبة وإن كانت الثياب طاهرة بل ربما لا يوجد
فيها إلا بعض العرق ويسمى الماء الأخير الذي تغسل به ماء الشهادة وهذا أيضاً من الوسواس (و) يعني
أيضاً في (تنظيف الظاهر) من الجسد ذلكاً ومعا (و) يعني أيضاً (طلب الماء الجارية الكثيرة)
الغزيرة لا غسلاً وغسل الثياب (لثمنه بحكم الوسوسة) الشيطانية (وتغيب العقل) وفي بعض النسخ
وتغيب العقل أي فساد (أن الطهارة المطلوبة) من العبد (الشريفة) عند الله (هي هذه) التي ذكرت
من تنقية الظاهر والثياب (فقط) ليس إلا (وجهاً) منه (بسيرة الأولين) من السلف الصالحين أي
طريقهم (واستغفرهم) أي السلف (جميع الهوس) أي العزم والقدرة (والوكد) بغتة أي
التأكد (في طهارة القلب) والبواطن عن أقدار المعاصي وأوضاع الخلفاء (وتسليمهم) كثيراً (في)
أمر الظاهر) كما يعرفه من ملأ أخبارهم وطالع تراجمهم في كتاب الخلية والقوت (حتى أن عمر) بن
الخطاب (رضي الله عنه مع علوه نصبه) ورفعة مقامه وكونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر
المؤمنين (فوضاً بجاء) حيم (في جرة نصرانية) هكذا في رواية كريمة المروزي في صحيح البخاري
بإفظاً ووضاً عمر بالجيم من بيت نصرانية والجيم الماء المسخن. والصحيح أنهما أثران مستقلان الأول فوضاً
عمر بالجيم أخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد صحيح. وأما الثاني فأخرجه الشافعي في
مسنده وعبد الرزاق وغيرهما عن سفیان بن عيينة عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر رضي الله عنه فوضاً
من ماء نصرانية في جرة نصرانية لكن ابن عينة لم يسمع من زيد بن أسلم فقد رواه البيهقي في السنن

طريق سعدان بن نصر عنه قال حدثنا عن زيد بن أسلم ولم يسمه قال لما كانا بالشام أتيت عمر
بجاء فتوضأ منه فقال من أين جئت بهذا فأشار بيتهما عدولا ناه سمله أليجب منه قال قلت من بيت
هذه الجوز النصرانية فلما توضأ أباها فقال أيتها الجوز ائسلي فذكره مطولاً وقد دل وضوء عمر
رضي الله عنه من جرة النصرانية على تساهله في الأمور الظواهر وعدم التعمق فيها وعلى جواز استعمال
ميد الكفار ولا اختلاف في استعمال سؤر النصرانية لانه طاهر خلا لا خسدوا حتى وأهل الظاهر
واختلف قول مالك في المدونة لا يتوضأ بسؤر النصراني ولا يجامأ أن يدخل يده فيه وفي العناية أجزاء مرة
وكرهه أخرى (وحتى أنهم) أي السلف (ما كانوا يفسدون اليد عن التسومات) والسم بحركة الودك
من لحم وشحم (و) عن (اللطعمة) أي عقيها (بل كانوا يعمدون أصابعهم) بعد اللطعمة (بأخص
أقدامهم) أي بواطنها وقد خست القدم خصاً من باب تعبار تفتت عن الأرض فلم تحسها قال جل
أخص القدم والجح خص كاجر وجرح لانه صفة فإن جعت القدم بنفسها قلت الأخص (وعدوا)
غسل اليد بعد الطعام (بالأشنان من البدع الحديثة) التي أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
والأشنان بالضم والكسر الحرض معرب وتقدريه فعلان (ولقد كانوا يصلون على الأرض) من غير ساجد
(في المساجد) وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مفروشاً بالحصى والزمل وأول من فرش
المسجد بالحصى الجاهل فأنكروا عليه وصلى متادة مرة على حصير في المسجد وكان كقطافند تلث شوكه
الحصير في صفة عند السجود فمن الجاهل (ويعشون) غالباً (حقاً) أي من غير نعل (في الطرقات) جمع
جمع الطريق (ومن كان لا يجعل بينه وبين التراب ساجداً) أي ما تلبس (في مضجعه) ومفقهه (كان) بعد
(من أكارهم) ورؤسائهم لانه علامة دالة على التواضع وترك التكلف في المعيشة وعدم الاعتناء
بها (وكانوا يقتصرون على الجارة في الاستنجاء) ولا يتبعون ما موقدث الاقتصار على الجارة من فعله صلى
الله عليه وسلم من ذلك ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وسلم اتبعه من
أي ألقى الحبل بالجار وكثر به عن الاستنجاء وأخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه
سئل عن الاستنجاء بالماء فقال إذا لا تزال في بذي تن وعين نائم عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء وعن
الزهري ما كنا نعلمه وعن سعد بن المسيب أنه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال لانه وضوء النساء فهذه
الاستنار كعاد الله على أنهم كانوا يقتصرون في غالب الأوقات على الاستنجاء ولا سبل إن تمسك بها على
كرهه الاستنجاء بالماء فقد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ذلك أيضاً وذلك فيما رواه البخاري في
صححه من حديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج لحاجة أجه أو غلام معنا إذا دونه من ماء
بني ليستنجي به وأخرج مسلم من طريق خالد الحذاء عن عطاء بن أنس خرج علينا وقد استنجى بالماء
وأخرج ابن خزيمة في صححه من حديث جرير أن أبا جريزاً إذا دونه من ماء فاستنجى بها وفي صحيح ابن حبان
من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من عائشة فطأ الأسماء فذكره الصنف
من أحوال السلف يجعل على أغلب أحوالهم والمراد أنهم كانوا يتعمقون في أمر الاستنجاء (وقال
أبو هريرة رضي الله عنه من أهل الصفة رضي الله عنهم) والمراد بالصفة صفة المسجد النبوي. وكان يأمر أهلها
بجائعتين فقرأ الصلوة وقد جمعهم أو نهم في كلب الحليخوذ كرم أو صافهم (كنا نأكل الشواة) أي
الجم المشوي (فتقام الصلاة) فندخل أصابعنا في الحصى (أي الحصى المتعار التي في المسجد) ثم نقر بها
بالتراب) أي لزالة دسجه (ونكب) أي ندخل في الصلاة مع الامام بتكبيره الاحرام قال العراقي أخرجه
ابن ماجه من حديث عبد الله بن الحرث بن جزة ولم أذكره من حديث أبي هريرة اه قلت وهو في كلب
أسماء من دخل مصر من العصابة تأليف أبي عبد الله محمد بن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي رحمه الله
نعال في ترجمة عبد الله بن الحرث بن جزة المذكور وكان شهد فتح مصر واشتغل بها قال حدثنا سعد بن

وحتى أنهم ما كانوا يفسدون
اليد من التسومات
واللطعمة بل كانوا
يعمدون أصابعهم بأخص
أقدامهم وعدوا
من البدع الحديثة ولقد
كانوا يصلون على الأرض في
المساجد ويمشون حفاة
في الطرقات ومن كان
لا يجعل بينه وبين الأرض
ساجداً في مضجعه كان من
أكارهم وكانوا يقتصرون
على الجارة في الاستنجاء
وقال أبو هريرة رضي الله
عنه من أهل الصفة كنا كل
الشواة فتقام الصلاة
فندخل أصابعنا في الحصى
ثم نقر بها بالتراب ونكبي

عبد الله بن عبد الحكم حدثني أبي أن عبد بن أبي لهعة عن سليمان بن زياد عن عبد الله بن الحرث بن جزء
 الزبيدي أنه قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما قدمته النار في المسجد ثم أقيمت الصلاة
 فمضينا بنا بالحصى ثم فاضلني ولم يتوضأ وقال أيضا حدثنا أحمد بن عبد الرحمن حدثنا يحيى بن عبد الله بن
 وهب حدثني ابن لهعة عن سليمان بن زياد الحضرمي عن عبد الله بن الحرث بن جزء قال أكلنا مع رسول
 الله صلى الله عليه وسلم شواء في المسجد فأقيمت الصلاة فأدخلتنا أيدينا في الحصى ثم تقاضينا ولم يتوضأ
 وقال أيضا وحدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي نافع حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح حدثنا أبو يزيد عبد
 الملك بن أبي كريمة أن عبد بن أبي لهعة عن حماد بن المزداد قال قدم علينا عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي
 فمعته يحدث في مسجد مصر قبل له ما تقول فيما سمعت النار قال وما سمعت النار قال نعم المنصور يركب
 الناس فقال له تدركني وأنا سبع سبعة أو سادس ستة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار رجل فخر
 بلال فناداه بالصلاة فخرجنا فرأينا رجل ورومته على النار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم طابت
 برمتك قال نعم بأبي أنت وأمي فتناول منها بضعة فلم يزل يعلكها حتى أحرم الصلاة وأنا أنظر إليه اه
 وكان المراد من قول المصنف وغيره من أهل الصفة هو عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وأورد البخاري
 في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق فقال وأكل أبو بكر وعمر وعثمان فلم يتوضأ كذا هو في
 رواية أبي ذر بحذف المفعول وعند ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال أكلت مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ومع أبي بكر وعمر وعثمان خبزاً ولحماً فسلوا ولم يتوضأ وكذا رواه الترمذي فان حل الموضوع على
 غسل الأيدي يكون نصاً في الباب (وقال عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه ما كنا نعرف الاثنان على
 عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت متدايلاً ما نأكل أو جلنا كذلك إذا أكلنا الغنم معهنما)
 قال العراقي ما أحده من حديث عمر ولا بن ماجه نحوه مختصر من حديث جابر اه وقد تقدم التعريف
 بالاشنان والمناديل جمع متدليل بالكسر مشتق من تدلت الشيء إذا جذبه أو أخرجه ونقلته وهو
 مذكر قاله ابن الأنباري وجماعة وتغذله وتغذله وتسع وانكر الكسائي الميم والغنم بالفتح الغنم
 (و يقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة المناخل والاشنان والموائد
 والشيع) وفي القوت ويقال ان أول ما أحدث من البدع أربع الموائد والمناخل والشيع والاشنان
 وكانوا يكرهون أن تكون أواني البيت غير الخرف ولا يتوضأ أهل الورع في أية الصفر قال الجنيدي قال
 سري أجد لا تسعمل من أية يتنك الأجسك يعني من الطين ويقال لا حساب عليه اه والمناخل جمع
 متخل يضم الميم ما يخل به وهو من النواذر التي وردت بالضم والقياس الكسر لانه آلة والاشنان تقدم
 الترميز فيه والموائد جمع مائدة مشتقة من ماد الناس مبدأ أعطاهم فاعلة بمعنى منهولة لان المالك ما دها
 للناس أي أعطاهم بها وقيل من ماد ميسدا إذا تحركت فهي اسم فاعلة على الباب وقيل هو الخوان
 بالكسر والضم والاشنان بكسر الهمزة لغة فيه وقيل الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام والخوان
 معرب ثم اتا كل على الخوان من عادة المتكبرين والمترفين إحرازاً عن خفض رؤسهم فلا كل عليه
 بدعة لكنها حادثة وقد روى الترمذي عن أنس ما أكل النبي صلى الله عليه وسلم على خوان وروى أيضاً
 أنه صلى الله عليه وسلم أكل على المائدة والجمع بينهما أن أكلنا قال يعصبه فكون أكرأ حواله انه
 لم يأكل على خوان وفي بعض الاحيان أكل عليه لبيان الجواز ويحتمل أن أراد بالمائدة مطلق السفرة
 وفي القاموس المائدة الطعام فأطلقها على ما جعل عليه مجاز من اطلاق الحال على المخل وجئنا فلا
 اشكال أصلاً نقله ابن حجر المسكي في شرح التمهاتل فلو سلم على هذا قول المصنف بعل صاحب القوت ان
 الموائد من جملة البدع بمعنى الاستكثار من استعمالها بحيث اعتادوا الأكل عليها فهو ذاهو البدع لان
 الموائد لم تكن موجودة يستعملها الناس في بعض الاحيان وأما المناخل فلم يجعل لغل البدق

وقال عمر رضي الله عنه
 ما كنا نعرف الاثنان في
 عصر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وإنما كانت
 متدايلاً ما نأكل أو جلنا
 إذا أكلنا الغنم معهنما
 جهوا يقال أول ما ظهر من
 البدع بعد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم أربع
 المناخل والاشنان والموائد
 والشيع

يحتوي في طين الشوارع حذو ويحصلون (٣١٥) عليها يوصلون في السبل على الأرض ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس

عشرون في طين الشوارع) جمع شارة هي الطريق المساوكة لقناس عامة والدواب (حفاة) من غير نعل (ويجلسون عليها) كذلك النسخ أي على الشوارع والاولى ذكر الصغر ليعود على الطين وهذا أقرب الى التواضع لكنهم يخلقوا من التراب ويعودون اليه (ويصلون في المساجد) المروضة بالزمل والحصى (على الأرض) من غير حائل (ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو) أي البر والشعير (يداس بالدواب) أي بأرجلها ينفض الحب من قشره (وتبول عليه) وتتوقظ فها كانوا يأسلون عن ذلك ولا يدققون (ولا يحترزون من عرق الابل والخليل) وكذا الجرب والبغال يصيب نومهم صدر كوجهم بأهماعرا من غير حائل (مع كثرة تمرغها في التماسات) والمواضع القذرة (ولم ينقل قط عن واحد منهم) البنا (سؤال في دقائق التماسات) ولا استقصاه فيها (وهكذا كان) وفي بعض النسخ بل هكذا كان (تساهلهم فيها وقد انتهت النوبة الآن) أي في حدود الاربعاء والجمعة (الى طائفة) أي جماعة (يسمون الرعوية لطائفة) والرعوية افراط الجهالة وأيضاً الوقوف مع حظ النفس مقتضى طباعها (و يقولون هي مبسطة الدين) وعلمها أسست أركلها (فأكثر أوقاتهم) على ماري (في تزنيهم الفواجر) واصلاحها من ملبوس وما تولى ومركوب (كفعل الماشطة) هي القينة (يهرسها) الخالان (الباطن) منهم (خراب) يبانيهم هو (مشعون) أي ملوه بغبائث الكبر والعجب والجمل والراء والنفاق وهي الملهكتان (ولا يستكرتون ذلك) من أنفسهم بل (ولا يتجبرون منه) وهو ربح العجب (ولو) فرض أن (انقصر متصر على الاستعجاب بالجر) فقط كما كان يشبهه النبي صلى الله عليه وسلم تارة (أومشى على الأرض) حافيا) بالمثل (أومشى على الأرض) بلا فرش شيء (أو) ملى (على يوارى المسجد) هي جمع يورأ وهي الحصى مقارسية (من غير سجدة) وهي الطنفسة والزريبة والفرش وقوله (مفروشة) أي على ذلك الحصى (أومشى على الفرش من غير غلاف للقدم من ادم) أي جلد مدبوغ كما كانت الاوائل تفضل ذلك (أو قوساً من آنية) نصرايه (عجوز) كإفعله عمررضي الله عنه والتصرع بلفظ عجوز وقع في السنن البيهقي من رواية زيد بن أسلم كأتقدم (أو) قوساً من آنية (رجل غير متشفة) أي غير متدين (أظلموا عليه) وفي بعض النسخ فيه (القيمة) أي أهوال الخبيثة كأهوال القيمة (وشددوا عليه التكبر) وهو بمعنى الانكسار (ولقبوه بالقذر) ككتف من قام به القذر أي الوسخ (وأخرجوه من زمريهم) وأسقطوه من أعينهم ونسبوه الى عدم المعقول ونقله الآداب (واستكفروا) تنزهوا (عن مزاكته) على موادهم (د) عن (بخالطته) في مجالسهم (فهموا البذاءة) وهي بزانة الهوثة (التي هي من) جلة (الاعيان) فبما أخرجوه البخاري في الأدب ومسلكي في الصحيح والترمذي من حديث أبي امامة البخاري البذاءة من الايمان (فقدافوا) هموا (الرعوية) التي هم فيها (طائفة قاتلوا أعيانها المتاهل في تخالف الاشياء) كنف صار المنكر معروفا والمعروف منكرا (انقلب الايمان فانه المستعان وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة وفي نسخة حقيقة) وعلم (ولم يبق الا جهده ووجهه وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصرا في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه صلى الله عليه وسلم ولزاما من أفعاله فقال وشددوا أساقف الظلمة والماء وتنظف التلبير كزرة غسلهم من عرق الجنب وليس الحائض ومن أبو العائز كلجته وغسل بستر الحميم ونحو ذلك وكان السلف رخصون ذلك اه (فان قلت أفتقول ان هذه العبادات التي أحدثها السادة (الصوفية) فيها تم وتطافهم في الملابس ومجالستهم في أمور العبادات باعداد أوان مخصوصة للاستعجاب وغير ذلك انها تعد (من المختاروات) الهمرات (والمنكرات فأقول) في الجواب (حاشا لله) ويقال حاش فلان بالجر وبالنصب أيضا كلمة استنباه تمنع العمل من تناوله فقال عند الترتيب (ان ألقى القول فيه) بجلا (من غير تفصيل)

يخبر

اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة وعلمه فان قلت أفتقول ان هذه العبادات التي أحدثها الصوفية في هياكلهم وتطافهم من الجواهرات أو المنكرات فأقول حاشا لله ان ألقى القول فيه من غير تفصيل

ولكني أقول ان هذا

التلف والتكسر واعداد
الزوايا واللات واستعمال
غلاف القدم والازار المنقع
به دفع الغبار وغير ذلك
من هذه الاعمال بان وقع
النظر الى ذاتها على سبيل
التجرد فهي من المباحات
وقد يستتر بها أحوال
وإنما تلحقها تارة بالمعروفات
وتارة بالمنكرات فاما كونها
مباحة في نفسها فلا يخفى
ان صاحبها متصرف في
ماله وبذنه وبما يفعل بها
ما يريد اذ لم يكن فيه
اضاعة واسراف واما
مصرفها منكر احياناً يجعل
ذلك أصل الدين ويصرفه
قوله صلى الله عليه وسلم بنى
الدين على النظافة حتى ينكر
على من يتساهل فيه تساهل
الاولين او يكون القصد
به ترزين الظاهر للخلق
وتحسين موقع نظرهم فان
ذلك هو الزينة بالمعروف فيصير
منكر اجدين الاعتبارين
اما كونه معروفاً بان يكون
القدسه المبرورون الذين
ولا يؤخر بسببه الصلاة عن
أداء الاوقات ولا يشغل به
عن عمل هو أفضل منه وعن
علم أو غيره فإذا لم يقترنه
شئ من ذلك فهو مباح يمكن
ان يحصل قربة بالنسبة
ولكن لا يتيسر ذلك الا
للباطن الذين لم يشغلوا
بصرف الاوقات فيه
لاشغلوا بنوم أو حديث
فيما لا ينبغي فيصرف شغلهم

غير الصنيع من السقيم (ولكن أقول هذه التكاليف) التي أحذروها في أحوالهم (وهذا التلف) والتعق (واعداد الاواني) أي تهتم بها (واحد الاوقات) للاستجماء والوضوء والفصل وغيرها (واستعمال غلاف القدم) من جلداً أو صوف (و) استعمال (الازار) وهي الطرحة البيضة أو على أولي كفن من مصبوع بطين أو غيره (التقنية) أي جعله كالضلع على الوجه وقد عرفت الرضى في التماثل بآفاقها في تنقع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأوردته حديث كان عليه السلام يكتر من القناع وهي الخرقعة تجعل على الرأس لتقي نحو العمامة عما بها من الشعر وقيل التنقع أعم من ذلك ويؤيده حديث أنابه صلى الله عليه وسلم بيت أبي بكر رضى الله عنه للعبادة متقاعبه أي مستغيبه فوق العمامة لاحتبا هذا هو الظاهر وهو أعم من أن يكون ذلك التنقع (لدفع الغبار) أو لحفظ النظا من الوقوع بمناء على الألبان (وغير ذلك من هذه الأسباب) مما لهم فيها من الهبات وخلصة القول فيه أنه (ان وقع النظر الى ذاتها على سبيل التجرد) من غير التفات الى عوارضها (فهي من المباحات) الشرعية (وقد تقررت بها أحوال) حسنة (وإنما) مباحة (تلحقها تارة بالمعروفات) وذلك اذا صلح القصد (وتارة بالمنكرات) اذا قصد القصد (فاما كونها مباحة في نفسها) شرعاً (فلا يخفى) على التأمل (انه متصرف بها في ماله وبذنه وبما يفعل بلغيره) لا حرج عليه (اذا لم يكن فيه اضاعة واسراف) وتبذراً واما حبس فحرم عليه لانه ورد النبي بن ذلك وكره منكر المسكن في شرح التماثل ان بذاته الهيئة ورواية الملابس من سيرة السلف الماضين واختاره جماعة من متأخري الصوفية فاهم في ذلك روى معروف وصيغة مشهورة وذلك لانهم لما رآوا أهل الدنيا يتفخرون بالزينة والملابس الظهور والهمز ثالثة ملابسهم حقايرة محقرة الحق تعالى بما عظمه الغافلون واللات فقد دس القلوب ونسى ذلك الحق فآخذ الغافلون زائفة المنة على جلب الدنيا فانكسر الامر فصارت محال لهم في ذلك فلهذا سئلوا بالسلف وبالجملة فاهل الله تعالى ونواصه لا يقصدون في هذا منهم الا وجه الله سبحانه تتعلق بهم المصالح الشرعية مما لا يفي ودعهم من الالهامات والاشارات فلا ينبغي الانكوار عليهم فيها (وأمّا تصيرها منكرات) أي جعلها في حد المنكرات (فبان يجعل ذلك أصل الدين) وميناه (ويصرف) عليه (قوله صلى الله عليه وسلم بنى الدين على النظافة) وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تظليل صعب النظافة (حتى ينكره على من تساهل في) أو يقصر مثل (تساهل الاولين) من السلف الصالحين (و) مما يصيرها منكرات (أن يكون القصد به) أي مجموع تلك الهبات (ترزين الظاهر للخلق) ليصوه (وتحسين موقع نظرهم) عليه (فان ذلك) الفعل (هو الزينة المبرور) أي المنع منه وهو الشرك الخفى (فيصير منكر اجدين الاعتبارين) وقد يفضي ذلك الى صفات أخرى ذميمة لاجلها يصير منكر الامحالة (اما كونه معروفاً بان يكون القصد فيه المبرورون الذين) للخلق والراغب في الخير هو ما رواه أصحاب السنن الاربعة ان الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده أي لا يابئ من اكتمال الباطن وهو الشكر على النعمة (وأن لا ينكر على من ترك ذلك) فانه مما يدل على جهله بحال الصلوة وقصه على المسلمين (و) أن (لا يؤخر بسببه الصلاة) مع الاتمق الجماعة (عن أدائل الاوقات) اذ هي رضوان الله الاكبر وذلك بان يشغل به فلا يمكنه الحقوق مع الجماعة في أول الوقت (و) أن (لا يشغل به عن عمل هو أفضل منه) وأولى بالاستغناء (أو عن علم) وفي بعض النسخ أو عن تربية علم أي بالتعلم والتعليم والمطالعة والمذاكرة (والصدى) لما ألف ما هو التامع (أو غير) من أعمال البروى كثيرة (فان) وفي بعض النسخ فاذا لم يقترنه شئ من ذلك الذي ذكر (فهو مباح) شرعاً بل (يمكن أن يجعل قربة) الى الله تعالى (بالتنية) الصالحة (ولكن لا يتيسر ذلك) غالباً (للباطن) عن الاوقات الشرعية (الذين لم يشغلوا بصرف الاوقات اليه لا شغلوا) لاجلها (بنوم) أو سعى في ما لا يصلح شرعاً (أو حديث في ما لا يصلح) ولا يجتنبه أوجهة عن لا ينبغي (فيصير شغلهم)

به أولى لأن الاشتغال بالطهارة (٣١٢) يجدد كراهة تعالى ذكر العبادات فلا بأس به إذا لم يخرج إلى منكر أو اسراف وأما أهل العلم

أى هو لا البطالين (به أولى) وأفضل (لأن التشاغل بالطهارة) والافتقار فيها (يجدد كراهة عز وجل) في
 الجلة (و) أيضا يجدد ذكر العبادات فإنه ما من طهارة الا وراعى فيها شأن العبادات التي تقع بعدها كصلاة
 قراءة أو قرآن أو سماع حديث أو غير ذلك (فلا بأس به) لهؤلاء (إذا لم يخرج من حد الاعتدال والعرف
 (المنكر) شئى أو عرفى (أو اسراف) أو تبيها أو ترتب منه فسد (وأما أهل العلم) الذين يزمانون
 في تحصيل العلم تعلموا تعليميا وبذلاله وتأنيا (و) أما أهل (العمل) فهم المشغولون بالذکر والمراقبة
 والمحافظة على العبادات (فلا ينبغي أن يصرف من أوقاتهم إليه الا قدر الحاجة) إليه (والزيادة عليه في
 حقهم منكر وتضييع العمر الذى هو أغض الجواهر) وأغلاها (وأعزها في حق من قدر على الانتفاع
 به) وحفاظتها المعتمد هم كناية عن محافظة الاوقات بحفظ الانفس عن خطور خيال السوى عليها وهو
 من أهم المهمات وأكمل الواجبات (ولا تجب من ذلك فائسدت الارواحيات المتربين) قال الحافظ
 الخجولى في المقاصد هو من كلام ابي سعيد الخراز واه ابن عساكر في ترجمته مرفوعا فلا ينبغي للعالم
 أن يترك النظافة الظاهرة به (و ينكر على) طائفة المتصوفة في جعلهم في هياثمهم بالمرقات النفسية
 (ورغم انه) في ذاقته ورائحته طمارة (بتشبيهه الصباية) وضوان الله عليهم وبالسلف الماضين من التائبين
 وهذا بعد جدلا (إذا تشبه بهم في أن لا يفرغ له بما) وفي نسخة لما (هو أهم منه كقيل للمؤد) بن نصير
 (الطائي) ابن سليمان المتوفى سنة ٢٠٠ هـ حين رآه رجل وجهه متفتحة (وسرحت لحنك) وفي بعض
 النسخ لم لا تسرح لحنك (قال) وفي نسخة فقال (انى اذا الفارغ) أى بطل (فلماذا لا أرى العالم) المشغول
 بعلمه تعلموا تعليميا (ولا يعمل) بعلمه (أن يضيع وقته) النفس (في غسل الثياب) بنفسه (استرازا من
 أن يلبس الثياب المقصورة) التي قصرها القصار (فوهما بالقصر تقصيره) في قصرها (والغسل) لها
 وهذه وسوسة كبيرة اعترت بعض العلماء الصالحين ولقد أدركت بعض مشايخي لم يكن يلبس من هذه
 الثياب التي تعمل من الصوف وتصيب ألوانا وتقبل من الزود حتى يتسلفوا في العر ثلاث مرات فوهما
 منه انهم من شغل النصارى وان أبادهم متعبة وان تلك الاصباغ لا تسلم من مخالطتها بالصبغات فهذا
 وامثال ذلك وما دوس وقتان أجل والله منها وقد ذكر ابن حجر المكى في شرح الشهاب ان من البصع
 المذمومة غسل الثوب الجديد قبل لبسه (فقد صكوا) في العصر الأول بصلون في الفراء أى الجلود
 (المدبوغة) من غير أن يسلو من ديبها وكيف ديبها وبأى شئ ديبها وهل خلعاها النجاسة في أيام دباغها
 أم لا (وكم من الفرق بين) الفراء (المدبوغة) بين الثياب (المقصورة) وفي نسخة بين المدبوغة والمقصورة
 (في الطهارة والنجاسة بل كانوا) انما يجتنبون النجاسة اذا شاهدوها بأبصارهم (ولا يدققون نظرم
 في استنباط الاحتمالات الدقيقة) والوجه المختلفة (بل كانوا يتأملون في دقائق) مسائل (الرباء والغلم)
 أى الشرك الخفى (حتى قال) الامام أبو عبد الله (سفيان) بن عبيد (الثوري) رحمه الله تعالى (لرفيق
 له كان يمشى معه) فزفقا من أزقة الكوفة (فطار الى باب دار مرفوع) البنية (معمور) بالناس
 (لا تفعل ذلك) أى لا تنظر الى هذا فقال له هل فيمن بأس قال نعم (فان الناس لو لم ينظروا اليه) على
 سبيل التفرج (لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عمارته ووعته ونشموه بتعبه (فالتنظر
 اليه معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أى يهينون (جرام الخبز)
 بكسر الجيم ما سبق منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حقا الباطن والظاهر (لأنى احتمال
 النجاسات) ودقائقها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلا (عليه) أى من عامة الناس الذى ليس له اشتغال
 بالعلم ولا بالعمل وانما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب)
 بنفسه حله كونه (محتاطا) في طهارته ونظافته (فهو أفضل له) وأحسن (فانه بالاضافة) أى بالتبعية

والعمل فلا ينبغي ان يصرفوا
 من أوقاتهم اليه الا قدر
 الحاجة فان زاد عليه منكر
 في حقهم وتضييع العمر
 الذى هو أغض الجواهر
 وأعزها في حق من قدر على
 الانتفاع به ولا يجنب من
 ذلك فان حسنت الارواحيات
 سيأت الحرفين ولا ينبغي
 للعالم ان يترك النظافة
 وينكر على المتصوفة وزعم
 انه يشبه الصباية اذا تشبه
 بهم في أن لا يفرغ له بما
 هو أهم منه كقيل له اريد
 الطائي لا تسرح لحنك
 قال انى اذا الفارغ فظهرنا
 لا أرى العالم ولا المتعلم ولا
 للعالم ان يضيع وقته في
 غسل الثياب استرازا من
 ان يلبس الثياب المقصورة
 فوهما بالقصر تقصيره في
 الغسل فقد كانوا في العصر
 الاول يصلون في الفراء
 المدبوغة لم يعلم منهم من
 فرق بين المقصورة والمدبوغة
 في الطهارة والنجاسة بل
 كانوا يجتنبون النجاسة اذا
 شاهدوها ولا يدققون
 نظرم في استنباط
 الاحتمالات الدقيقة بل
 كانوا يتأملون في دقائق
 اليا مع العلم حتى قال سفيان
 الثوري لرفيقه كان
 يمشى معه فطار الى باب دار
 مرفوع معمور ولا تفعل
 ذلك فان الناس لو لم ينظروا

اليه لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف فالتأثر بالسمعة له على الاسراف فكانوا يعدون جوامع
 النجس لاستنباط مثل هذه الدقائق لاني احتمالات النجاسة فلو وجد العالم علميا يتعاطى له غسل الثياب صغاطا فهو أفضل فانه بالاضافة

(الى)

الإنسان يتفقد خيره إذا
 بشغل نفسه بالأمور البسيطة
 بعمل المباح في نفسه فيبتعد
 عليه العاصي في تلك الحال
 والنفس ان لم تشغل بشئ
 شغلت صاحبها وإذا قصد
 به التقرب إلى العالم صار
 ذلك منه من أفضل الثمرات
 فوقت العالم أشرف من أن
 يصرفه إلى مشيه فيبقى
 محض طاعة وأشرف وقت
 العلى أن يستعمل مثله
 فيوفر الخير عليه من
 الجوانب كلها ولتغلظ
 بهذا المثل لظهور من
 الأعمال وترتيب فضائلها
 ووجه تقديم البعض منها
 على البعض فتدقيق
 الحساب في سخط لحظاته
 العبر بصرفها إلى الأفضل
 أهم من التدقيق في أمور
 الدنيا كذا إذا عرفت
 هذه المقدمة واستنتج أن
 الطهارة لها أربع مراتب
 فاعلم أن في هذا الكتاب
 لسان تسكيم الألف مرتبة
 الرابعة في طهارة الظاهر
 في الشطر الأول من الكتاب
 لا تعرض ضد الأفكار
 فنقول طهارة الظاهر ثلاثة
 أقسام طهارة عن النجس
 وطهارة عن الحدث وطهارة
 عن فضلات البدن وهي التي
 تحصل بالقلم والاستعداد
 واستعمال النورة والختان
 وغيره
 القسم الأول في طهارة
 النجس والنظف به يتعلق
 بالزوال والنزول

(إلى التساهل خير ذك العلى) مع ذلك (يتفقد خيره) غسلها (لا يشغل نفسه) الأمانة بالسوء
 بعمل مباح في نفسه) لا مأخذ عليه فيه شرعا (فتبتعد عليه العاصي) والمأخذ والملاهي (في تلك
 الحال) ومن المعلوم (أن النفس ان لم تشغل) بأمر ما (شغلت صاحبها) فترمت في المتاعب يصعب عليه
 التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تشغلها تشغلك (وإذا قصد به التقرب إلى العالم) أو الأعمال
 (صار ذلك منه من أفضل الثمرات) وجه هذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم
 خيرا وبركة الواقف مع فضله في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله إلى عمر بن عبد العزيز زوجهما لله
 تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية في ثبوت نية ثم عون الله له ومن قصرت عنه نية قصر
 عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين إلى أخيه أخص النية في أفعاله يكفل قليل العمل
 (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه إلى مثله) من القصر والغسل لأنه عنده كالسيف ان لم يقطع به الطاعة
 فقلعه بالقطع (فيبقى) وقته ويحظر طاعله وأشرف وقت العلى أن يشغل بخله) لسلامته من الوقوع
 فيها لأبغض (فيصرفه) غير من الجوانب) أي من الجانبين وكل منهما مقصد صحيح وعقد رجم (ولتغلظ
 بهذا المثال) الذي أوردناه (لظهور من) سائر (الأعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض)
 على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قليلا في الأعم وهو كبير عند الله بحسن النية
 والاختصاص وقد يكون فضل عمل على آخر وجوه وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في
 أول المدخل ما يشي به الغليل ويبلغ به الصدور (فتدقيق الحساب في سخط لحظاته العبر) أو أناته
 التي هي كذرة منها برخصة بأفرد (بصرفها إلى الأفضل) فالأفضل (أهم من التدقيق في) متعلقات
 (أموال الدنيا كذا إذا عرفت) أي بصحها (فإذا عرفت هذه المقدمة واستنتجت) بقلبك (أن الطهارة لها
 أربع مراتب فاعلم أن في هذا الكتاب) أي أسرار الطهارة (لسنا) وفي نسخة لا (تسكيم الألف مرتبة
 الرابعة) وهي الأولى بالنسبة إلى ساقه الأول (وهي طهارة الظاهر) وتفاوته عن الأوساخ والأحداث
 (لأن في الشطر الأول من الكتاب لا تعرض ضد الأفكار) وهي الطهارة الجسمانية والمال والرب
 الثلاثة منها فإن المصنف يشير إليها في مجموع كتابه هذا الوتأمل الإنسان في ساقاته لوجهه الله عليها
 (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن النجس) بدنا ورواها وهو النجس الحقيقي (وطهارة
 عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمي من الأصفر والأكبر ووقع للمصنف في الوجهين تقديم الحدث
 على النجس وهكذا هو في كتب مذهبه وبعبارة الوجهين المظهر للحدث والنجس وقال الرازي في شرحه
 النجس مرفوق في السبع رقم أبي حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهارة مخصوصة
 بالبدن في الحدث أجماعا لكنه في النجس يختلف بيننا وبينهم اهـ وربما يؤخذ منه سبب تقدمه على
 الحدث مع تأمل فيه وقال الأصمغاني في شرح المحرر الحدث لفظا شتر بين الحدث الأكبر والحدث
 الأصغر لكنه إذا أطلق عن الوصلين كان المراد الأصغر غالبا وهذا الإطلاق عرف خاص لا مفهوم
 لغوي بل بجاز لغوي عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اهـ وقال الشبلي في شرح النقاية الطهارة
 لغة النظافة وبعضها فضل ما ينتظمه وأصلا النظافة عن الحدث أو النجس وسبب وجوبه إعادة
 الصلاة أو ما يضاف إليها بشرط الحدث أو النجس وفي الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم غامضة
 الصلاة وهو الأصح والأول أشد الامام السرخسي في الأصل وفي المحط سبب وجوبه انما هو إعادة
 الصلاة بالنس (وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم والاستعداد) هو
 استعمال الحويدي أي الموصى كشمع العلة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستعداد (والختان) هو
 قطع القلفة (وغيره) مما يجري مجراه (القسم الأول في طهارة النجس والنظف به يتعلق) بأمر ثلاثة
 (بالزوال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو زال وهي التماسات (والمزالية) كلاله مثلا فلا تزال به

التجاسات (والإزالة) أي يبين كيفيتها وقد ذكر المصنف مافي هذا القسم في ثلاثة أطراف (الطرف الأول في الزوال) أي في بيان ما زال ما هو فقال (هي التجاسات) ومنهم من فسرهما بالقذورات والعصم أن القذر أعم من النجس (والأعيان) وهي ماله قيام بذاته بأن يعجز بنفسه غير تابع بحرية بحريته آخر (جادات) وهي التي لا روح فيها (وحوانات) ذوات أرواح (وأجزاء حيوانات) مما ينفصل عنها بالجز والقطع وغير ذلك وهذا التقسيم تسع فيه شئها أمام الحرم حيث قسم الأعيان إلى جادات وحيوانات (أما الجادات فطاهرة كلها) لأنها مختلفة للمنافع العباد وانما يحصل الانتفاع أو يكمل بالمأهولة ولا يستثنى من هذا الأصل من الجادات (الأنحر وكل مشد مسكر) أي ما يسكر من الانبذة اما الأنحر فلهو حين أحدهما أنها بحمة التناول لا الاحترام وضرر ظاهر والناس مشغوفون بها فينبغي أن تكون محسوما بضاعتها تا كيدا لحر حر الثاني ان الله تعالى جعلها حراما وهو النجس وأما الانبذة المسكرة فأنها ملحقة بها في التفرير فكذا النجاسة هذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فإن أنحر عنده هي التي من ماء العنب اذاغلى واشتد وواقعا صاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا لان الاسم يثبت به وكذا المعنى الحرم وهو كونه مسكرا وزاد أبو يوسف رحمه الله تعالى في نحر ضا نحر بعد الاشتداد فقال وقذف بالزبد قالان الطليان بانه السدة وكذا بقذف الزبد مسكونه اذ به يبرز الصافي عن الكبر وأحكام الشرع قطعية فينباط بانها به كالحسد واكثر المسفل وأحكامه الله حرام عليه وكثيره وقوله وكل مشد مسكر أي فان حكمه حكم أنحر كالباذنق والنصف والثلث والجمهوري والنيذ هو الباذنق هو الملبوس حتى أدنى طبخة والمصنف مذهب ثلثة وبقى ثلثة حكمه ما واحد في الاشتداد والثلث معاه العنب طبع حتى بقي ثلثة فاذا اشتد حل عند محمد وحرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف والجمهوري ماء العنب صب عليه الله وقد طبع حتى بقي ثلثة وحكمه ملحق بالباذنق وحرمة أنحر عينية ونجاستها غليظة لأنها ثابت بالدليل القطعي وأما حرمة الطلاء والسكر وتوقيع الزبد فأنها بدون حرمة أنحر لأنها الاجتهادية ولا يكفر مستعملها وانما يسل ونجاستها خفيفة في رواية وعظيمة في أخرى وذكر يحيى النبي من الشافعية في البيان وجهان عطاء الننيذ طاهر لا يختلف العلماء فيه بخلاف أنحر في شرح الوجيز ذكرها وجهها فان باطن حبات العنة ودع استعملها آخر لا ينجس بنجاستها شيئا مما في باطن حيوان وهذا يناقض إطلاق القول بالنجاسة قال الرافعي وأعلم أن المصنف لا يريد بالجناد في هذا التقسيم مطلق الملاحية فيه بل وما لم يكن حيوانا من قبل ولا جزءا من حيوان ولا خارجا منه ولا لسل في الجادات المثلث وأجزاء الحيوانات وما ينفصل عن باطن الحيوان وجنثا لا ينظم أصل الاستمتاع على أنحر والنيذ فتأمل (تنبيه) قال صاحب المختار النجاسة غليظة وخفيفة قال الشارح في الموضوع يعني اذا ورد نص في نجاسة شئ ونص آخر في طهارته برجع دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص بقرينة تخفف نجاسته وأذا لم يعارضه نص تكون نجاسته غليظة هذا هو الحكم عند أبي حنيفة مثال المظنة ولم يأتوا كل له فان قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول يدل على نجاسته وحديث العرينين يدل على طهارته وقال واذا اختلف العلماء في نجاسة شئ وطهارته تكون مخفية واذا اختلفوا على نجاسة شئ تكون مظنة وقائمة الخلاف فتظهر في الروث عند أبي حنيفة مظنة لما روي عنه صلى الله عليه وسلم في الروث وقال أنها ركس أي نجس ولم يعارضه نص آخر وعندها مخفية للاختلاف فان ما كان رحمه الله تعالى يرى طهارته لعموم البولي بخلاف بوله فانه نجس نجاسة مظنة فلا ضرر ورده فان الأرض تنشف وسبأت الكلام عليه قرينيا (والحيوانات طاهرة كلها) ولا يستثنى منها (الأنلابة) أحدها (الكلب) لقوله عليه السلام انه ليس بنجس يعني الهرة ووجه الاستدلال من جمهور ولان سؤره نجس بدليل وروا الامر بالارافة في خبر الولوع ونجاسة السور قيل على نجاسة الفم واذا كان فيه نجاسة كانت سائر أعضائه نجسة لان فمها طيب من غيره ويقال انه أغيب الحيوان ككته أكثر مما يلمت

والإزالة

﴿الطرف الأول في الزوال﴾

وهي النجاسة والأعيان
ثلاثة جادات وحيوانات
وأجزاء حيوانات أما
الجادات فطاهرة كلها إلا
النحر وكل مشد مسكر
والحيوانات طاهرة كلها
إلا الكلب

(و) الثاني (الخنزير) وهو أسوأ حلالين الكبش فهو أولى بأن يكون نجس من الكبش قاله الرافعي واستدل
 أنتمنا على نجاسته بقوله تعالى ولحم خنزير رجس والخنزير المضاف إليه لقر به فإن قلت المضاف إليه غير
 المقصود فلا يعود الخنزير عليه نحو وأنت ابن زيد وكلته قلت عود الخنزير إلى المضاف إليه شائع من غير
 تكبر نحو قوله تعالى واشكروا نعمة الله أن كتبناهم تصدقون فإن قلت الخنزير عائذ إلى جميع ما ذكر من النجاسة
 والدم السفوح ولحم الخنزير برأجب بأنه أبعد من عوده إلى اللحم وأما عين الكبش فإنه ليس نجس عند
 أي حنفية ومالك قال صاحب الهداية لأنه ينتفع به حراما واصطادا قال الاكل اختلقت الزبائن في
 كون الكبش نجس العين فهم من ذهب إلى ذلك قال شمس الأئمة في مسوطة والصحيح من المذهب عندنا
 أن عين الكبش نجس الله يشترط في ذلك في قوله وليس الميت بالنجس من الكبش والخنزير وروى
 الرافعي في شرح الوجيز أن الكبش والخنزير طهاران عند مالك وبفسل من ولو غهما بعدا (والثالث ما تولد
 منهما) أي من أحدهما أي الكبش والخنزير رفاهه نجس أيضا بناء على نجاستهما وقال الولي العراقي في
 شرح الأبهجة ويندج تحت الفرع المتولد بينهما أوبن أحدهما وبين حيوان آخر (فاذا مات) أي
 الحيوانات (فكلها نجسة إلا خمسة الآدمي) لكرامته (والسمل والجراد ودود التفاح) وعبر المصنف في
 الوجيز بدود الطعام وغيره بدود الخلق وفي كتب أصحابنا بدود الجن وكل ذلك من باب واحد قال الرافعي
 في شرح الوجيز الأصل في الميتات النجاسة قال الله تعالى حوت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ونوحى
 ما ليس بحرم وما فيه ضرر كالسم بدل على نجاسته وتستثنى منه أنواع أحدها السمل والجراد قال صلى الله
 عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان الحديث ولو كانتا نجسين لكانا نجسين الثاني الآدمي وفي نجاسته
 بالموث قولنا أحدهما أنه نجس بالموث لأنه حيوان طاهر في الحياة غير ما كونه بعد الموت فيكون نجسا
 كغيره والثاني وهو الأصح أنه لا نجس لقوله تعالى ولقد كرمناني آدم وقضية التكرم أن لا يحكم بنجاسته
 ولأنه لو نجس بالموث لكان نجس العين كسائر الميتات ولو كان كذلك لما أمر بفسله كسائر الأحياء الخمسة
 روى هذا الاستدلال عن ابن سريج قال أبو إسحق عليه كان طاهرا لما أمر بفسله كسائر الأحياء الطاهرة
 أجابوا عنه بأن قالوا غسل نجس العين غير معهود وأما فسل الطاهر معهود في حق الخبث والمحدث على
 أن الغرض منه تكريمه وإزالة الأوساخ عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله نجس بالموث ويظهر بالفصل وهو
 خلاف القولين جميعا اهـ (وفي معناه) أي دود التفاح (كل ما يستقبل به الاطعمة وكل ما ليس له نفس)
 بغض فسكر كون (سائلة) أي جارية والمراد بالنفس هنا الدم وهو من جملة معانيه كما أوضحته في شرح
 القاموس (كالباب والخنفساء) أما الباب بالضم معروف وجعه أذبة وذبان وأما الخنفساء ففعل من
 الحشرات معروفة وضم الفاء أكثر من قصها وهي مدودة قهها وتقع على الذكر والأنثى وبعض العرب
 يقول في الذكر خنفسى كيندب بالفتح ولا تمتنع الضم فإنه القياس وبنو أسد يقولون خنفسية في الخنفساء
 كما ثم جعلوا الهاء عوضا من الالف والجمع خنفاش كذا في المصباح (وغيرهما) كالبقلة وجوزبان
 والبق والزنبور وادع قرب كذا في شرح المحرر وقال صاحب الهداية والزنايزر قال الشارح وإنما جعلها
 لكثرة أنواعها قال الرافعي في شرح الوجيز أراد المصنف دود الطعام وحده يشعر بعمارة حكمه حكم
 ما ليس له نفس سائلة أشعارا بدنا وليس كذلك بل من قال بنجاسة ما ليس له نفس سائلة صرح بأنه لا فرق
 بين ما يتولد من الطعام كدود الخلق وغيرهما وبين ما لا يتولد منه كالآباب والخنفساء وقالوا
 نجس الكل لكن لا ينجس الطعام الذي عوت فيه من قال لا ينجس ما ليس له نفس سائلة بالموث فلا يشك
 أنه يقول به في دود الطعام بطريق الأولى فاذا قوله وكذا دود الطعام طاهر على الصحيح اختيارا الطريق
 القائل اهـ ثم قال المصنف (ولا نجس الماء بوقوع شيء منها فيه) قال الرافعي الحيوانات التي ليست لها
 لها نفس سائلة هل نجس الماء إذا ماتت فيه اختلف قول الشافعي رضى الله عنه فيه أحدهما تمسكنا

والخنزير وما تولد منهما
 أو من أحدهما فاذا ماتت
 فكلها نجسة إلا خمسة الآدمي
 والسمل والجراد ودود التفاح
 وفي معناه كل ما يستقبل
 من الاطعمة وكل ما ليس
 له نفس سائلة كالآباب
 والخنفساء وغيرهما فلا
 نجس الماء بوقوع شيء
 منها فيه

مبته فتكون نجاسة كسائر النجاسات والثاني وهو الاصح لانه صلى الله عليه وسلم اذا سقط القرباب في آية
أحدكم فامضوا فان في أحدكما نجاسة شفاء وفي الآخر ماء وقد يفيض المقل إلى المرتب سيما اذا كان الطعام
حارا فلو نجس الماء لم يأمر به وعن سليمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل طعام وشرب وقعت
فيه ذبابة ليس لهما دم فهو الحلال أكله وشربه والوضوء منه ولان الاحتراز عنه ما يفسد وهذا الخلاف
في غير ما نشؤه في الماء وأما ما نشؤه في الماء وليس له نفس سائلة فلا نجس الماء بلا خلاف فلو طرغ فيه
من خارج عاد الخلاف فان قلنا انها تنجس الماء فلا خلاف في نجاستها وان قلنا انها لا تنجس فهل هي نجاسة
في نفسها قال الاكثرون نعم كسائر الميتات وهو ظاهر المذهب وقال الفقهاء لالان هذه الحيوانات
لا تستحيل بالموت لان الاستحالة انما تأتي من قبل انحصار الدم واحتباسه بالموت في العروق واستحالة
وتغيره وهذه الحيوانات لا دم فيها وما فيها من الرطوبة كطوبية النبات واذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه
الحيوانات على ظاهر المذهب غير مستثناة من الميتات وانما الاستثناء على قول الفقهاء اه وقال الاصفيهان
في شرح المهر هذه الحيوانات اذا وقعت في ماء قليل أو مائع أو طعام لا تنجس في أصح القولين وهو
الجديد ومذهب أبي حنيفة لتعذر الاحتراز عنه خصوصا في فصل الصنف لعموم الجواب والقول الثاني
انه نجس هو القياس لان نجاستها كسائر النجاسات وأمره صلى الله عليه وسلم بنجس القرباب وطرحه
ليس هو جب مطلقا غاية الاحتمال في بعض الاحوال وانما أمرهم بذلك فطعامهم عن عاذتهم لانهم كانوا
يستقذرون طعاما يقع فيه الذباب وقوله أي صلب المهر ويستثنى مما ذكره من نجس لانه نفس سائلة
صريح بنجاستها وهو المختار عندنا فحين من الفريقين ولا يلتفت إلى قول من قال ان هذه النجاسة في
المية احتباس الدم المعفن في الباطن اه قلت وقال أصحابنا انما ليس له دم سائل كالقرباب والذباب والعقرب
بما تقدم من تعليل الرافعي يحدث مقل الذباب ولو لا نموته لابس به لم يأمر صلى الله عليه وسلم بنجسه
الذي هو في العادة سبب نموته قال ابن المنذر ولا علم في ذلك خلافا لما كان أحد قولي الشافعي كذا في
شرح القناع ثم ان في سبب المنصف تنبها على انه لا فرق بين القليل والكثير وبين ما دم وقوعه
كالذباب أو نادر كالعقرب قال الاصفيهان وهذا اذا لم يتغير الماء منها فاذا تغير فقيه وجهان أحدهما
الحكم بالنجاسة وهو القياس والثاني لاقساما على ما تغير بالسبب ورأيت بخط الامام النووي في حاشية
شرح الوجيز ما نصه قلت ولو كثرت المية التي لا تنس لها سائلة ففقدت الماء أو المائع وقلنا لا تنجس من
غير تغير فوجهان مشهوران الاصح تنجسه لانه متغير بالنجاسة والثاني لا ينجسه ويكون الماء طاهرا
غير معطو كالتغير بالزعران وقال امام الحرمين هو كالتغير بوق الشجر والله أعلم اه ثم رأيت هذا
السابق (منه في الروضة) وأما أجزاء الحيوانات المنفصلة منها (فقسمان أحدهما) بيان أي (يقطع
منه حكمه حكم الميت) لما روي عنه صلى الله عليه وسلم ما بين من حي فهو ميت أخرجه الحاشي من حديث
أبي سعيد بلفظ ما قطع وأخرجه الدارمي وأحمد وأبو داود والترمذي من حديث أبي واقد الليثي بلفظ
ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وأخرجه ابن ماجه والطبراني وابن عدي من حديث تميم الداري
بلفظ ما أخذ من البهيمة وهي حية فهو ميتة وقد ظهر منه أن الاصل فيما بين من الحي النجاسة (ويستثنى
عنه) (الشعر) فانه طاهر (لا ينجس بالجذ) للحمالة اليه في الملابس قال الرافعي وفي معنى الشعر الریش
والصوف والوبر وقد قيل في قوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاما ومناعا لالحين أن المراد
الى حين فناءها هذا فيما بين بطريق الجز وفي التنف والتناثر وجهان والاصح الحكمهما بالجزم ثم قال
وأعلم أن ظاهر قوله فكل ما بين من حي فهو ميت الا الشعر والمنتفع به لا يمكن العمل به لاني طرف
الستنى ولا في طرف الستنى منه أما الستنى فانه يتناول جملة الشعور المجزوة والطهارة مخصوصة
بشعر الرأس كقول وأيضافه يتناول الشعر المبين على العضو المبين من الحيوان وانه نجس في أصح

وأما أجزاء الحيوانات
فقسمان أحدهما ما يقطع
منه وحكمه حكم الميت
والشعر لا ينجس بالجزم
والموت

الوجهين وأما المستثنى منه فلا يدخل فيه العضو المبين من السمك والادي والجراد وشبيهة الأدي وهذه الاشياء طاهرة على المذهب الصحيح ولذلك يدخل فيه شعور الأدي غايه غير متغير حتى يدخل في المستثنى وإذا لم يتأوله الاستثناء بقي داخل في المستثنى منه ومع ذلك فهو طاهر فظاهر تعذر العمل بالظاهر وقوع الحاجة الى التأويل وبما ينبغي أن يتنبه له معرفة أن تفصيل الشعور بالماء وتقسيمها الى طاهر ونجس مبني على ظاهر المذهب في نجاسة الشعور بالابانة فان قلنا لا نجس بالموت فلا نجس أيضا بالابانة بحال والله أعلم (والعظم نجس بالموت) لكونه مما فصله الحياة وهو قول مالك والشافعي وأحمد وقال أبو حنيفة لا نجس وهي رواية ابن وهب عن مالك (الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه) أي الحيوان وهي أيضا قسمان أشار الى القسم الأول بقوله (فكل ما ليس مستقبلا ولا له مقر) أي ليس له اجتماع واستحالة في الباطن وانما ورشع وشحاح (فهو طاهر) ان كان من حيوان طاهر فان حكمه حكم الحيوان المتورشع منه ان كان نجسا فنجس وان كان طاهرا فطاهر (كالجمع والعرق واللعاب والخطا) أما الجمع فما يسيل من العين عند الغم أو السرور أو البكاء والعرق ما يقطب من الجسد عند الحار أو العمل الشديد واللعاب ما يسيل من فم الانسان بقله ونوما من غلبة الرطوبات البلغمية أو من حركة دود القرع والخطا ما يسيل من الانف وهو سائل فان كان رقيقا فهو ذين واستدلوا على طهارة العرق بأنه صلى الله عليه وسلم ركب فرسا بلا في طهارة فركبه ولم يتحضر عن العرق قال الرافعي والتعرض للترشع انما وقع لان انقلاب فيه الخروج على هيئة الترشع لانه من خواصه وأوان الطهارة منوط به ألا ترى أن اللحم والصدغ قد يرتحضان من القروح والنفاطات وهما نجسان وقوله في الوجيز ليس له مقر يستقبل فيه لا يزا من طاهره أن لا يكون مستقبلا أصلا لجواز أن يكون مستقبلا لا في مقر فان كان النجس وسار ما يقع في هذا القسم لا يستقبل أصلا فالتعرض لنفي المقر ضرب من التأكيد والبيان وان كان يستقبل لا في مقر فالحكم منوط بنفي الاستحالة في المقر لا بمطلق نفي الاستحالة ثم أشار المصنف الى القسم الثاني بقوله (وما له مقر وهو مستقبل) أي ما يستقبل ويجمع في الباطن ثم يخرج على الرافعي والمعنى وما استحبال في مقر في الباطن (فنجس) كالدم والبول والعذرة كذا في الوجيز وهذه الاشياء نجسة من الأدي ومن سائر الحيوانات المأكولة منها وغير المأكولة أما في غير المأكولة كدود الجذاع وأما في المأكولة فما لقيت عليه لانها متغيرة مستقبلة وذهب مالك وأحمد الى طهارة البول ما يولد لكل لجهوده وبه قال أبو سعيد الاصطعري من أصحابنا واختاره القاضي الرافعي ونجسوا: أكلت مشهورة في الباب مع تأويلها ومعارضتها وهل يحكم بنجاسة هذه الفضلات من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وجهان قال أبو جعفر الرمذي لا لما روي أن أم أيمن شرب بوله فقال إذا لا يلج النار يظنك ولم ينكر عليها وروي شرب دمه عن علي وابن الزبير وأبي طيبة الحجام وقد روي أنه صلى الله عليه وسلم قال لا في طيبة لأنداء كدم كدحام قلت وقال الولي العراقي في شرح بحجة الحاروي أن شجته السراج البقيني نقل عن ابن القاص والبغوي الحزم بالطهارة وعن القاضي حسين تصحيحها ونقله العمراني عن الخراسانيين وقال شيخنا الفقيه اه وقال معظم الأصحاب نعم قياسا على غيره وجاوا الأخبار على التداوي ثم قال الرافعي وفي خروء السمك والجراد ورواها وجهان أظهرهما النجاسة قياسا على غيرها لوجود الاستحالة والتغير وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وكذا ذرق الطيور إلا الفسحة والثاني الطهارة لجواز ابتلاع السمكة وسنة وأطبان الناس على أكل الملحمة منها على ما يروونها وكذلك في خروء ما ليس له نفس سائلة وجهان أظهرهما النجاسة والثاني لان الرطوبة المنفصلة منه كالرطوبة المنفصلة من النبات لشبهته صورته بعد الموت صورته في الحيات ولهذا لا يصح بنجاسته بعد الموت على رأي هذا كله كلام الرافعي وعبد الوجيز كالدم والبول والعذرة الامن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينه الرافعي كما سبق ولكن في المطلب

والعظم نجس بالموت الثاني
الرطوبات الخارجة من باطنه
فكل ما ليس مستقبلا ولا له
مقر فهو طاهر كالدم
والعرق واللعاب والخطا
وما له مقر وهو مستقبل
فنجس

أنكر بعضهم على الغزالي حكاية الخلاف في عذرة النبي صلى الله عليه وسلم وإنما العروق في قوله ودمه
 (* تنبيه *) في شرح الثقابة بول الفرس و بول ما كل متعجب خفيف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند
 محمد طاهر وقال مالك وأحمد والاصطغري من الشافعية بول ما كل رروته طاهر فيجوز عندهم بول
 ما يؤكل كل للتدوي وغيره وعند أبي يوسف للتدوي فقط ولا يجوز عند أبي حنيفة مطاقا قال ومن الخس
 الخفيف خرو طير لا يؤكل عندهما خلافا لمحمد وعلى هذا رواية أبي جعفر الهندواني وهو الصحيح وأما
 على رواية الكرخي وعند محمد غلط وعندهما طاهر وفي الهداية تبعنا لفخر الإسلام في الجامع الصغير إن
 أبو يوسف مع أبي حنيفة في الرويتين وفي المنظومة والمختلفان أبو يوسف مع أبي حنيفة على رواية الكرخي
 ومع محمد على رواية الهندواني وأما خرو الطير الذي يؤكل فطاهر لأن في التوفى عنه حرجا لا البساج
 والبط الاصل فإنه غلظا لأن التوفى عنه لا يجر فيه كفاي مانع من المفرجين وهو خرو الفرس وخرو
 ما يؤكل و بول ما لا يؤكل وخرو و بول لا أدى وخرو وفي الحسوط و بول الخفاش وخرو ليس بشئ لتعذر
 الاستراضة وفي بوضه الناطقي دم قلب الشاة والكبد والطحال طاهر وفي القنبة دم قلب الشاة نجس
 وفي الضاوي الكبرى النجاسي اللحم الذي يخرج من الكبد ان لم يكن من غيره بل كان تمكن فيه فهو
 طاهر قال النجاشي وهو قد حسن ينبغي أن يشهد بمثله دم القلب على القول بطلانه وفي القنبة مرارة
 الشاة كالدم يعني مغلفة وقيل كبولها يعني مخففة عندهما طاهرة عند محمد وقهاوعن أبي يوسف يعني
 عن الدم الباقي في العروق واللحم في الأكل دون الشباب ووجه ذلك أنه تم به البساي في الأكل دون
 الشباب اه وبعبارة شرح المختار وكل ما يخرج من بدن الانسان وهو موجب للتطهير فنجاسة غليظة
 كالنكاشا والبول والدم والصيد والقيء والخلاف فيه وكذلك الروث والاختباء يعني غليظة عند أبي
 حنيفة وعندهما خفيفة والروث يستعمل في الحرس والحمار والبغل والخنثي يستعمل في البقر والابل
 والغنم قلت قال في الكافي الروث يكون لسكنى ذى حافر لكن الفقهاء استعملوه في سائر الهائمات استشارة
 ودم السمكة ليس بدم حقيقة لأنه يبيض من الشمس ولو كان دما لاسود كسائر الهائمات وعن أبي يوسف
 انه نجس وحله على الخفيف وهذه فوائد التقطعتهما من قناتى فاضحتان قال العذرة ونحو الكلب
 ورجع السباع نجس نجاسة غليظة وخرو ما يؤكل كل له من الطيور طاهر إلا ما لم تحرم كرمية تكرمه
 البساج والبط والأوز فهو نجس نجاسة غليظة وذوق صباع الطير كالبارزى والحدأة لا يفسد الثوب واختلفوا
 في بول الهرة والغارة قال بعضهم يفسد الثوب إذا زاد على قدر الدرهم وهو الظاهر وقيل لا أصلا وقيل
 إذا خش ونظهر أو الضرورة في الخفيف لا في سلب النجاسة وخرو السمكة وما يبيض في الماء لا يفسد
 الثوب في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد إذا خش ودم الحلة والورع يفسد الثوب والماء
 والطحال والكبد طاهر إن قبل الغسل وما يبق من الدم في عروق المذكرة بعد الذبح لا يفسد الثوب وإن
 خش عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد الثوب إذا خش ولا يفسد القدر والكلب إذا أخذ
 عضوا نسان أو ثوبه بغيره ان أخذته في الغضب لا يفسده وإن في المزاج والأعب يفسده لأن في الوجه الأول
 يأخذ بسنه وسنه ليس بنجس وفي الوجه الثاني بغيره ولعابه نجس ولعاب الغسل نجس كدباب الغهد
 والاسد إذا أصاب فخر طومه الثوب نجسه اه وفي الخلاصة بول الصبي والصبيبة نجس لا يظهر إلا بالغسل
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجزئ الرش في بول الصبي الذي لم يعلم بول الحمار لا يظهر إلا بالغسل
 اتفاقا كذا في التراتر خاتمة قلت ووافق الشافعي أحمد واستدل بورد النضج في بول الصبي دون الصبيبة
 وأجاب العلماوي بأن النضج الوارد في بول الصبي المراد به الصب كما روى هشام بن عروة عن أبيه عن
 عائشة رضي الله عنها قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي بالعليه فقال صواعبه ثلثه صاقل
 فعلم منه أن حكم بول الغلام الغسل إلا أنه يجزئ فيه الصب وحكم بول الحمار به أيضا الغسل إلا أنه

لا يكتفي فيه الصب لابل البول الغلام يكون في موضع واحد ليشق يخرج به وبول الجارية يتفرق في مواضع
 لسة يخرج به ثم قال المصنف (الاماهو مادة الحيوان) استثنى من المستحيلات ما كان يستعمل منه الحيوان
 (كالثي) كثنى هو ماء الرجل فعيل بمعنى مفعول والتفتيف لغة قال صاحب المصباح متى الرجل
 يجري في ذكره فيجري وببول في يجري والودى في يجري ولا يابس يجري البول الا في رأس الذكر كذا
 قاله الأطباء ولا ينصب هذه الملازمة فان البول يجري من بين فرث ودم ولا ينصب كذلك المني اه قلت
 وهذا على القول بظاهره كالمذهب الشافعي رحمه الله تعالى وخالفه مالك وأبو حنيفة فقالا بنجاسته قال
 الرافعي المني قبه سات مني الاذي ومنى غيره فأما مني الاذي فهو طاهر لما روى عن عائشة رضي الله عنها
 انها قالت كنت أفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصلي فيه وفي رواية وهو في الصلاة
 والاستدلال بها أقوى ولانه مبدؤ خلق الاذي فأشبهه التراب فان قيل هو منقوض بالعلقة والمضغة قلنا
 أصم الوجهين فيما الطهارة أيضا وحكي بعضهم عن صاحب التلخيص قولين في مني المرأة وحكي آخرون
 عنه أن مني المرأة نجس وفي مني الرجل قولان وهذا أقوى للثقلين عنه ووجه القول بنجاسة المني وهو
 مذهب أبي حنيفة ومالك عماري انه صلى الله عليه وسلم قال يغسل الثوب من البول والمذي والمني وما روي
 روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما تعرضي الله عنها اغسله بماء أو فركه بماء أو انصرت ما طاهر
 المذهب جملتها على الاستصحاب جمعا بين الانحصار والمذهب الاول وهو طهارة المني من الرجل والمرأة ثم
 قال الاثمة ان قلنا ان رطوبة فرج المرأة نجسة نجس منها بملامستها وما جاورها وليس ذلك نجاسة المني
 أصله بل هو كالماء بال الرجل ولم ينسل ذكره فان منتهى نجس بملامسة الحمل النجس وأما مني غير الاذي
 فينتظر ان كان ذلك الغير نجسا فهو نجس وان كان طاهرا ففيه ثلاثة أوجه أظهرها انها نجس لانه
 مستحيل في الباطن كالماء وانما حكمنا بطهارته من الاذي تكرهه والثاني انه طاهر لانه أصل حيوان
 طاهر فأشبهه مني الاذي والثالث انه طاهر من الماء كونه نجس من غيره كاللبن اه قال النووي في الروضة
 الامم عند المحققين والاكثر من الوجه الثاني والله أعلم (تنبيه) قال الشافعي في شرح النجاسة المني
 نجس عندنا وعند مالك سواء كان مني الرجل أو مني المرأة لكن عندنا يجب غسله وفركه بابه وهو رواية
 عن أحمد وعن الشافعي وهو المشهور من قول أحمد انه طاهر لانه أصل أولياء الله تعالى ولما روي
 الدارقطني والعارفي عن ابن عباس سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المني يصيب الثوب فقال انما هو
 بمنزلة الخس أو البزاق وانما يكفك أن تمسحه بخرقة أو بأذخرة ولنا ما روي مسلم عن عبد الله بن شهاب
 السخاوي قال كنت نازلا على عائشة فاحتلت في ثوبي فقمصتها فقرأتني جارية لعائشة فأخبرتهم فبعثت
 الى عائشة فقالت ما حدثك على ما صنعت بشريك قلت رأيت ما يرى النائم ثم قالت هل رأيت ثوبك شيئا
 قلت لا قالت لو رأيت شيئا غسلته لقد رأيتني واني لاحل من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت
 بنظري دورى الدارقطني والبزار عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أفرك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم اذا كان يابس واغسله اذا كان رطبا وروى ابن أبي شيبة أن رجلا سأل عمر رضي الله عنه
 فقال اني اجتلت على طمسة فقال ان كان رطبا اغسله وان كان يابسا فاحكه وان شفي عليك فارشه
 وأجيب عن قولهم انه أصل أولياء الله تعالى بانه أصل أعدائه كذلك فينبغي أن لا يكون طاهر أو انه
 لا استبعاد في تكون الطاهر من النجس كاللبن من الحليب (تكميل) اه اذا فرك المني حكم بالطهارة عند أبي
 يوسف ومحمد وبقيته النجاسة من أبي حنيفة في أظهر الروايتين فلأوصاه ما نجسا عند أبي حنيفة خلافا
 لهما وفي الخلاصة المختارة لا يعود نجس ثم قال المصنف (والبيض) وهو معطوف على قوله كالثي أي
 طاهر كطهارته لكون كل منهما مادة الحيوان والمراد به بيض الطائر الماء كونه طاهر من الرجل وال
 الرافعي ظاهره أن تكون الطهارة في البيض خصوصية بيض الماء كونه رافعا وليس كذلك بل في بيض

الاماهو مادة الحيوان
 كالثي والبيض

غير الماء كقول وجهان كما في غير الماء كقول والمراد تشبيهه من الماء كقول بيض الماء كقول لا ثبات
 الطهارة فيه من جهة أن كل واحد منهما أصل الحيوان الماء كقول لا لتخصيص الطهارة به ولا خلاف في
 طهارة بيض الماء كقول وزاد المصنف في الوحي في المستثنيات الألبان من الأدي وكل حيوان ما كقول
 والانفصاع مع احتوائها في الباطن قبل طهارتها لحاجة الجنين إليها قال الرافعي اللبن من جلة المستحيلات
 في الباطن إلا أن الله تعالى من علينا بألبان الحيوانات الماء كقوله وجعل ذلك رقعا عطفها بالعباد وأما
 غير الماء كقول فإن كان نجسا فلا تخفى نجاسته منه وإن كان طاهرا فهو ماء أدي أو غيره أما الأدي فله
 طاهر إذا يليق بكرامته أن يكون نشوءه على النجس وسكى وجه أخواته نجس كسائر ما لا يولى
 له وإن برى الصبي به بالضرورة وأما غير الأدي فالمذهب نجاسة لبنه على قياس المستحيلات وإنما
 خالفنا في الماء كقول تبع العلم وفي الأدي لكرامته وعن أبي سعيد الاصطخري أنه طاهر كالسور والعرق
 فإذا عرفت ذلك فالعبر عنه في طهارة اللبن طهارة الحيوان لا كونه ماء كولا وما يستثنى من المستحيلات
 الانفصاع في الوجهين طهارتها لا طهارة الناس على أكل اللبن من غير انكار والثاني لأنها نجاسة على
 قياس الاستحالة فإن الانفصاع لبن مستحيل في حروف السخلة وإنما يجري الوجهان بشرطين أحدهما أن
 يؤخذ من السخلة المذووعة فأن ماتت فهي نجسة بخلاف والثاني أن لا يطعم إلا اللبن والأدهى نجسة
 بخلاف ثم قال ويجري الوجهان في زواله في أصل البرد كالبيض أصل الطير وأما درود العرق فلا خلاف
 في طهارته كسائر الحيوانات وليس المسك من جلة النجاسات وإن قيل أنه دم وفي قارنه وجهان أحدهما
 النجاسة لأنها جزء انفصل من حي وأظهرهما الطهارة لأنها انفصل بالطبع فهو كالجنين وموضع
 الخلاف ما إذا انفصلت في حبة الظبية أما إذا انفصلت منها بعد موتها فهي نجسة كالجنين واللبن وسكى
 وجداً خزانها طاهرة كالبيض المتصلب ثم قال المصنف (والقبح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات)
 أما القبح فهو الأبيض الخمار الذي لا يتناول دم وقد صرح النووي في الرضا بنجاسته وأما الدم والروث
 والبول فقد تقدم الكلام عليها قريبا (ولا يعني عن هذه النجاسات قليلها وكثيرها) وعند أبي حنيفة
 النجاسة نوعان غليظة وخفيفة والغليظة لا تنزع مالم تغشش والغليظة إذا زادت على قدر درهم تنزع جواز
 الصلاة واختلقتا في مقدار درهم هل يعتبر وزنا أو بسطا الصبيحان في المقصود كالعذرة والروث ولحم
 الميت يعتبر قدر درهم وزنا وفي غير المتجسدة كالبول والخر والدم يعتبر بسطا واختلقتا أو إضافي قدر
 درهم الذي يتدبره قال شمس الأئمة السرخسي يعتبر فيه كبر درهم البلد إن كان في البلد دواهم
 مختلفة وفي الهداية وقدرنا القليل بقدر درهم قال الأكل في شرحه يعني ذلك لا تنزع فإذا زاد عليه منع
 وهو قول الشعبي أخذنا به لأنه أوسع وكان الفتى يقول إذا بلغت مقدار درهم منعت والمراد بقدر
 درهم هو موضع خروج الحدث قال الفتى استقصوا ذكر المقاعد في مجالسهم فنكروا عنه بالدرهم
 و يرى من جملة اعتبار الدرهم من حيث المساحتين قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون عرض
 الكف و يرى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المتشاكل وهو ما بلغ وزنه مثقالا وهو الذي ذكره في
 كتاب الصلاة فقال الفقيه أبو جعفر الهندواني وفق بين ألفه المصحح فنقول أن الأولى يعني رواية المساحة
 في الرقيق منها والثانية يعني رواية الوزن في الكيف والله أعلم (الاعمى خمسة) أشباه قد استنت مما
 تقدم (الأول أثر النخعي) أي الخمر (بعد الاستحسان بالآحار) والاستحسان لغة طلب الجرة وهي كونه
 من المحسوس قوله بالآحار أما الألبان بالنظر إلى معناه القوي أو قد يخرج بالنظر إلى العرف الشرعي (يعني
 عنه ما لم يعد) أي يحاوز (الخروج) أي سلقه الدرهم المعبر عنه عند أبي حنيفة وأصحابه قدر الدرهم
 كما تقدم في قول الفتى وإنما قال أثر النخعي إشارة إلى القليل منه فإنه يعني عنه ومما لعل السراج لا سمعت
 لبسته هات فتبين وهذا متفق عليه غير أن أصحابنا قدروا هذا القليل بأقل من الدرهم ويكون غسله

والنخعي والدم والروث
 والبول نجس من الحيوانات
 كلها ولا يعني عن شيء من
 هذه النجاسات قليلها وكثيرها
 إلا عن خمسة الأول أثر
 النخعي بعد الاستحسان
 بالآحار يعني عنه ما لم يعد
 الخرج

حيث سئلوا جابا وعند محمد يجب الغسل ولو كان أقل قال في الاختيار وهو الأحوط (والثاني ملين الشوارع) جمع شوارع وهي الطرق الواضحة المسلوكة وغبار الروث مما ينتثره الأرجل (في الطرق) فإنه كذلك يعني عنه (مع تيقن النجاسة) في كل من الطين والغبار (بقدر ما يتعذر) أي بغير الاحتراز أي الممنوع عنه لعدم البولي ثم بينه بقوله (وهو الذي لا ينسب المتلطف إلى به تغريط) أي تقصير (أو سقطة) من المروءة والعدالة (الثالث ماعلى أسفل الخف) الذي يلبس من ادم وجعه خفاف (من) الذي أي (النجاسة) التي (لا تخلوا الطرق) المسلوكة (عنها) فالمراد بالخف هنا هو الذي يلبس بدلا للطين وهكذا كان السالف الصالح يصفون وهو المشاهد الآن في بلاد ماوراء النهر وما في غيرها من البلاد الشامية والمصرية والعراقية فانهم يلبسون عليه سرجوة فلا يتلطف بشئ مما ذكر لانها تقي عنه ذلك قال (في معنى عنه بعد ذلك) يلبس التراب الطاهر (الصاحبة) والضرورة وقال الشعبي في شرح النجاسة ويطهر الخف عن نجس ذي جرم بأدلك بالارض سواء كان جرمه منه كالدم والعذرة أو من غيره كالبول المتسببه به تراب وأيضا سواء جف ذو الجرم أو لم يجف وهو قول أبي يوسف وعليه الأكثر وفي النهاية وعليه المغنوي وقال أبو حنيفة يشترط جفاف ذي الجرم في طهارة الخف وقال محمد وزفر لا يطهر الخف في الرب وفي أبي يابس لا يباله. لئلا يجلسه التي لا جرم لها لان هذا عين نجس بأصايبه النجاسة فلا يطهر إلا بالنسل كالثوب والبدن وروى ابن محمد ارجع عن هذا القول حين رأى كثرة السرقين في طرق الري ولا ي حنيفة وأبي يوسف ما روى أبو داود وابن حبان والحاكم وقال علي شرط مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعنا هذا وطئ أحدكم الذي يتخفيه فطهوره التراب لكن أبو حنيفة يقول ان الرب لا يزول بأدلك فيشترط الجفاف وعن غير ذي جرم بالغسل فقط لان أجزاء النجاسة تشترب في الخف فلا يخرج منه إلا بالعصر بخلاف ذي الجرم فإنه يجذب ما في الخف من الأجزاء النجسة بمجرد اذا خاف (الرابع دم البراغيث) جمع غرث وهذا الحيوان الطاهر المعروف (ماقل) منه أكثر فإنه كذلك يعني منه (الأذايا) وحد العادة) بأن يستكره الناظر (سواء كان في ثوبك) الملبوس (أو في ثوب غيرك فلسنته) وبجارية حد العادة هو المعبر عنها بقولهم ما لم ينحس واختلاف في تقدير الفاحش فقال أبو حنيفة ومحمد اذا بلغ ربع الثوب وقال أبو يوسف شرفه وفروا به ذراع في ذراع وقد قيل مقدار القدمين واختلفوا في قول أي حنيفة في ربع الثوب قال بعضهم ربع عضو من الشارب ان كان ذلا في ربع الذيل وان كان كافرا ربع الكم والعصم انه ربع جميع الثوب الذي عليه واختلف في الثوب فهم من قال ربع جميع الثوب الذي يصبى فيه ومنهم من قال ربع الثوب الذي تجوز فيه الصلاة كالأر ونحوه (الخامس دم البثرات) جمع بثرة بمرحلة وقد ثبت الجلد من باب تعب والبثرة والبثرات كالقصة والقصات ويقال أيضا برثا مثل قتل وقرب فهي ثلاث لغات وهي الحرجات الصغرى (وما يفضل منها من فقع وصديد) أي جميع ما يفضل من البثرات سواء كان دما أو قيحا أو صديدا فإنه معفو عنه وتقدم معنى القبح وأما الصديد فهو الدم المختلط (ودلك) عدايقه (من عرضى الله عنهما بثرة) كانت (على وجهه وخرج منها الدم وصلى ولم يغسله) فذلك على أنه مما يعني عنه (وفي معناه) ما يترشح من اللطائف جمع اطغفة بفقع فسكون أي ما يسيل ويتلجج من تلويثات (السمائل) جمع دمل كسكون معروف والاصل السائل بلأيه (التي تدوم غالبا) أي لا تفارق من مواضع من الجسد فان هذا مما يعني عنه (وكذا أثر الصدق وفي معناه الخجمة) (الامايق نادرا من خواج) كثراب ما يخرج في الجسد من البثر (أو غيره) فيخلق بدم الاستحاضة أو يكون سكره كسكره (ولا يكون في معنى البثرات) التي لا يختار الإنسان عنها في أحواله) السائرة وتدور هذه الأمور التي ذكرها المصنف تحت قاعدة الحققة تجلب التيسير ولها أسباب ستة أحدها العسر وعوم البولوى ويطبق بدم البراغيث دم البق

والثاني طين الشوارع
وغبار الروث في الطريق
يعني عن مع تيقن النجاسة
بقدر ما يتعذر الاحتراز عنه
وهو الذي لا ينسب المتلطف
إلى تفسرط أو سقطة
الثالث ماعلى أسفل
الخف من نجاسة لا يتخلو
الطريق عنها يعني عنه
بعد ذلك الصاحبة والرابع
دم البراغيث ماقل منه
أو كثر الأذايا جاوز حد
العادة سواء كان في ثوبك
أو في ثوب غيرك فليست
النجاسة تشترب في الخف فلا يخرج
منه إلا بالعصر
الخامس دم البثرات وما
يفضل منها من فقع وصديد
ودلك من عرضى الله
عنه بثرة على وجهه فخرج
منها الدم وصلى ولم يغسل
وفي معناه ما يترشح من اللطائف
السمائل التي تدوم غالبا
وكذلك أثر الصدق
الامايق نادرا من خواج
كثرت ما يخرج
في الجسد من البثر
أو غيره فيخلق بدم الاستحاضة
أو يكون سكره كسكره
ولا يكون في معنى البثرات
التي لا يختار الإنسان عنها في
أحواله

والقمل وان كثروا يول ترشش على الثوب كثرش الا يروا نرجاسة عسروا له ورق النائم مطلقا على
الغني به عندنا وقال النووي في الروضة الماء الذي يسيل من النائم قال المتولي ان كان متغيرا فنجس والا
فطاهر وقال غيره ان كان من الهوات فطاهر او من المائدة فنجس ويعرف كونه من الهوات بان ينقطع
اذا طال فومه واذا ثلث فلا يصل عدم النجاسة والاحتياط غسله واذا حكم بنجس وعث بلوى شخص به
لكبره منه فالتظاهر انه يلتحق بدم البراغيث ولس البول وتظايره اه قلت ومن المعفونه بق أفواه
الصيدين وضبار السرجين وقلسل دخان النجس ومقعد الحيوان وما أصاب السراويل المبلة والمقعدة
من النساء على الغني به وفي فتاوى فاضليات وما الطابق استحسننا وكذا الأسطبل اذا كان حارا وعلى
كونه طابق أو بيت بالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الجمادات اذا أهرق فيهما النجاسات
فيعرف محيطاتها وكوثها وتقاطر ومارش به السوق اذا ابتل به قدماء ومواطي الكلاب والطين المسرقن
وردغة الطريق في أشباه أوردها بن نجيم في الأشياء والنظار وتقدم ذكر بعضها (ومساحة الشرع
في هذه النجاسات الخمسة) وما يلتحق بها (تعرف ان أمر الطهارات) انما هو (على التساهل) وعلى هذا
عرف دأب السلف (وان ما اذرع فيها) من التدقيقات المخرجة (وسوسة لأصل لها) في الشرع
فليجتنب منها ولا يفرغ من ذكر الزال شرع في بيان الزال به فقال (الطرف الثاني في الزال به) ما هو
ثم بينه بقوله (وهو اما جامد واما مانع) وفي بعض النسخ أو مانع وكل ذات مانع وقد جامع ع إذا سال
على وجه الأرض منبسطة في هيئته (اما الجامد فغير الاستنجاء) أي الحجر الذي يزل به أثر النجس من
المقعد (وهو مطهر يظهر تخفيف) أي لتخفيف النجاسة وقلة مباشرتها يده سواء فيه الغائط والبول
وهو يشير إلى أن الحجر ليس بمنزلة النجاسة حقيقة حتى يزل الاستنجاء به فيمائه قليل نجسه كالأشياء
والنظار ولذا جعل اتباع الماء به من تمام التطهير ثم ذكر المصنف غير الاستنجاء شروطا أربعة فقال
(بشرط أن يكون) ذلك الحجر الذي يستنجى به (صلبا) أي شديدا لانه لو كان رخو لم ينق المحل هذا
هو الأول والثاني أن يكون (طاهرا) لانه لو كان نجسا زبد المحل نجسا والثالث أن يكون (منشفا)
لانه لو كان رطبا يطلع المحل ويزيد تلويثا والرابع أن يكون (غير محترم) ونقل ابن الحاج في المدخل
عن بعض المشايخ جدا جمعا غير الاستنجاء فقال يجوز الاستجمار بكل جامد طاهر منق قلام للأثر غير
مؤذ ليس بذي حومة ولا سرف ولا يتعلق به حق للغير وهو ضابط جيد اه وقد خرج من قوله غير مؤذ
الزجاج وقوله ولا سرف خرج منه ما اذا استنجى بثوب حرير أو رقيق من غيره وبقربه من الاستنجاء
بالنقدن والزبرجد والياقوت فان فيه شاعة المال ومن قوله ولا يتعلق به حق للغير خرج الزوث
والنظم فانهما من زاد الجبن وصيانة المنهاج ويجب الاستنجاء بماء أو حجر وجعلهما أفضل وفي معنى الحجر
كل جامد طاهر قانع غير محترم قال الخطيب الشيرازي في شرحه كتحب ونزع حصول الغرض به
كالخبر فخرج بالجامد المانع غير الماء الطهور كالهوود والخيل وبالطاهر النجس كالخبر والنخس
كالماء القليل الذي وقعت فيه نجاسة وبالقاع نحو الزجاج والقصب الاملس والمنائر كتراب ومدور
وقم وخرف بخلاف التراب والغيم الصلبن والنهي عن الاستنجاء بالغيم ضعيف قاله في المجموع وعان
صحيح على الرخو وعلى الملاقاة حجر الذهب والفضة اذا كان كل منهما قاعا وهو الاصح وغير محترم
المحترم كخزف حيوان متصل به كبده ورجله وكطعم آدمي كالخبر أو جني وأملطهم البهائم كالخشب
فيجوز وانما جاز بالماء مع انه مطعوم لانه يدفع النجس عن نفسه بخلاف غيره أما نحو الحيوان المنفصل
عنه كشمع فيجوز الاستنجاء به قال الاسنوي والقياس المنع في نحو الآدمي وأما الثمار والفواكه فها
كان يؤكل منها رطبا كالخيلين لا يجوز أبسا اذا كان مزينا وما كان يؤكل رطبا وبأسفان كان
ما كولا الطاهر والباطن كالتين والتفاح لا يجوز برطبه ولا يابس به وان كان يؤكل طاهرا دون باطنه

ومساحة الشرع في هذه
النجاسات الخمس تعرف ان
أمر الطهارة على التساهل
وما يشدع فيها وسوسة
لا أصل لها

«الطرف الثاني

في الزال به»

وهو اما جامد واما مانع أما
الجامد فغير الاستنجاء
وهو مطهر يظهر تخفيف
بشرط أن يكون صلبا
طاهرا منشفا غير محترم

كالخوخ والشمش وكل ذي نوى لا يجوز بظاهره ويجوز بنواه المتصل عنه وإن كان مأكوله في جوفه كالمان جزا الاستجماع ثم قال ومن المحرم ما كتب عليه اسم معظم أو علم تحديده وفقه قال في الهمة ولابد من تقيد العلم بالمحرم وأما غير المحرم فكلسفة ومنطق فانه يجوز الاستجماع به والمحقق فيه علم محرم جلده المتصل به دون المتصل عنه بخلاف جلد المحصف اهـ (وأما المائتان فلا تزال النجاسة بشئ منها الا الماء) وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبه قال مالك وأحمد في رواية عنه ومحمد بن الحسن وزفر وقال أبو حنيفة وأحمد في رواية أخرى عنه يجوز إزالة النجاسة بالماء وبكل مانع ظاهر سري بل العين وانما قيلوا بكونه مزيلًا احترازًا عن نحو البدن واللب والعصير مما ليس بمزيل بل قال الشافعي ومن معه لان المائع يتنجس بأول الملاقة والتنجس لا يفيد الطهارة لكن تركه. هذا القياس في الماء بالاجماع ولا في حنيفة ما روى البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها انها قالت ما كان لأحدنا الا نال ثوب واحد فنجس فيه فاذا أصابه ثوب من دم قالت برئها فقصته بظفرها وروى فقصة الصمغ الازهار والقصع الذي لا يولان الماء مطهر لكونه مائعا مزيلًا لخاصة عن المحل فكل ما يكون كذلك فهو مطهر كالغواص كراثة ثابتي أن الدم اذا غسل ببول ما وكل له تركه نجاسة الدم وتبقى نجاسة لبول ثم قال المصنف (ولا كل ماء) تركه النجاسة (بل الماهر الذي) بنفاحش تغيره لمخالطة ما يستغنى عنه) وفي نسخة ما يستغنى عنه وفي معنى المخالطة الجاورة وفي شرح البهجة والاولى العراق المجاور ما يمكن فصله كالعود والدين ونحوهما وهو لا يضر والمخالطة ان كان بسيرا لم يضر أو كثير فان لم يستغن عنه كالتراب الذي يثر ويتبع في الماء والنورة والزرنج في مقعره وبمره لم يضر والا ضرر لزال اسم الماء (ويخرج الماء عن) وصف الطهارة سواء كان قليلا أو كثيرا (بأن يتغير بملاقاة النجاسة) أو بجوارئها أحد أوصاف الثلاثة (طعمه أولوه) أو ريحه قال الرافعي الماء قسمان راكد وجار وبينهما بعض الاختلاف في كسفة قبول النجاسة وزوالها ولابد من التمييز بينهما المار راكد فينقسم الى قليل وكثير أما القليل فينجس بملاقاة النجاسة تغيره بأول وأما الكثير فينجس اذا تغير بالنجاسة لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غمر طعمه أو ريحه وهو نص على العلم والريح وقاس الشافعي اللون عليهما وإن لم يتغيرا اهـ قاله لحافظ هذا الكلام تبع فيه صاحب المذهب كذا قاله الرواني في البصر وكلاهما لم يبقا على الرواية التي فيها ذكر اللون وهي ما رواه البيهقي من حديث أبي أمامة بلطف ان الماء طاهر الا ان تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة فتحدث فيه أو رده من طريق عطية بن لهيعة عن أبيه عن ثور عن راشد بن سعد عن أبي أمامة ورواه الطحاوي والدارقطني من طريق راشد بن سعد مرسل بلطف الماء لا ينجسه شئ الا ما غلب على ريحه أو طعمه زاد الطحاوي أولونه وصحح أبو حاتم إرساله قال الدارقطني ولا يثبت هذا الحديث وقال الشافعي ما قبلت من انه اذا تغير طعم المسحور به ولونه كان نجسا يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة ولا أعلم بينهم خلافا وقال النوري اتفق المحدثون على تضعيفه وقال ابن المنذرجع العلماء على أن الماء القليل والكتير اذا وقعت فيه نجاسة تغيرته لم ينجس أو ينجس (فان لم يتغير) أحد أوصافه (وكان تريبا من مائتين وخمسين منا) وهو خمسمائة وطل بالطل العراقي وفي نسخة بطل العراق وهو المعبر عنه بالبعداى لانهما دار بمكة العراق (لم ينجس) وهذا هو الكثير قال الرافعي وهو المذهب لان القرية الواحدة لا تزيد على مائة وطل في الثالب يمتحن هذا عن نص الشافعي رحمه الله تعالى (لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء ثلثين لم يحمل خبثا وان كان دونه) وبطلته النجاسة (صار نجسا عند الشافعي رضي الله عنه) وكذا عند أبي حنيفة وأحمد في أحدى روايته وعند مالك وأحمد في الرواية الاخرى انه مالم يتغير فهو طاهر كذا قاله ابن هبيرة قال الرافعي وفي بعض الروايات تسديهما بقلل حجر ثم روى الشافعي

وأما المائتان فلا تزال النجاسات بشئ منها الا الماء ولا كل ماء بل الطاهر الذي لم ينفاحش تغيره بمخالطة ما يستغنى عنه ويخرج الماء عن الطهارة بان يتغير بملاقاة النجاسة طعمه أولوه أو ريحه فان لم يتغير وكان قريبا من مائتين وخمسين منا وهو خمسمائة وطل بطل العراقي لم ينجس لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء ثلثين لم يحمل خبثا وان كان دونه صار نجسا عند الشافعي رضي الله عنه

عن ابن جريج قال رأيت قنار هجر والثقة منها تسع قرابين أو قرنين وشأفا سبط الشافعي فلبس
 الشيء نصفاً لأنه لو كان فوق النصف لقال تسع ثلاث قرب الأشياء هذا عادة أهل اللسان فإذا جاز
 القلتين خمس قرب واختلوا في تعدد ذلك بالوجه على ثلاثة أوجه أحدها ذهب أبو عبد الله الزيري
 إلى أن القلتين ثلاثمائة من لأن القلة ما يقوله بعير ولا يقل الواحد من بعيران العرب غالباً أكثر من ورق
 والوسق ستون صاعاً وذلك مائة وستون من القلتان ثلثمائة وعشرون نبطاً منها عشرون للفرس
 والحبال تبقى ثلاثمائة وهذا التعداد والاشبهه عند صاحب الكتاب يعني الغزالي والثاني أن
 القلتين ألفين رطل لأن القربة قد تسع مائتي رطل فالاحتياط الأخذ بالكثير ويحكي هذا عن أبي زيد ثم
 ذكر القول الثالث وهو الذي أورده المصنف هنا ثم إن هذا السياق دال على أن المصنف يميل إلى قول
 القلتان والذي هنا أن المختار عنده القول الثالث وكأنه رجح البه آخره وكون أنه كان يقول يقول
 القلتان مرع به في الوسيط حيث قال فإن قيل لمجد القلتين فلنقبل تخمساً من وقيل خمساً من رطل
 والأفضل ما رتضاه القلتان وصاحب الكافي أنها ثلاثمائة من لأنهم أخذوا من استقلال العبور بعيران
 العرب ضعاف لا تقبل أكثر من مائة وستين من قطع عشرة أمعاء للراوية والحبال اه وفي الروضة
 للزوري والقلتان خمس قرب وفي وزن بالارطال أوجه الصريح المنصوص خمساً من رطل بالبغدادى
 والثاني ستمائة قاله الزيري واختاره القلتان والزيري والثالث ألف رطل واختاره أبو زيد اه وفي
 شرح المنهاج للشريبي وهو يعني الرطل البغدادى مائة وعشرون درهما وأربعة أبعاج
 درهم في الأصح وفي كلب الانحاء للعبادى من الحنابلة مائته والماء الكثير ثلثان فصاعداً واليسير
 ذنوبها وهما خمساً من رطل عراقي تقريباً أو أربع مائة وستة وأربعون رطلاً وثلاثة أبعاج ورطل
 مصري وما وافقه من البلدان مائة وسبعة أرطال وسبع رطل دمشق وما وافقه وتسعة وثلاثون رطلاً
 وسبع رطل حلب وما وافقه وثلاثون رطلاً وسبع رطل ونصف سبع رطل قدسي وما وافقه واحد وسبعون
 رطلاً وثلاثة أبعاج ورطل يعني وما وافقه والرطل العراقي مائة درهم وخمسة وعشرون درهما وأربعة
 أبعاج درهم وهو سبع القدسي وثمن سبعة وسبع الحلبي وربع سبعة وسبع البسقي ونصف سبعة
 وستة أبعاج المصري وربع سبعة وسبع البعلبي وهو بالثقل تسعون مثقالاً ومجموع القلتين بالدرهم
 أربعة وستون ألفاً ومائتان وخمسة وثلاثون درهما وخمسة أبعاج درهم فإذا أردت معرفة القلتين بأى
 رطل أردت فافرض عدد دراهمه ثم اخرج من دراهم القلتين مرة بعد أخرى حتى لا يبقى منها شيء واحفظ
 الرطال المطروحة فما كان فهو مقدار القلتين بالرطل الذي طرحته وإن بقي أقل من رطل فأنسبه
 منه ثم أجمعه إلى المحفوظ اه ووجدت بخط بعض القديس في ساحة الكتاب أوقية بغداد عشرة دراهم
 وخمسة أبعاج درهم وأوقية مصر اثنا عشر درهما وكذا مكة والمدنية الآن وأوقية القدس وخمس
 ستة وستون درهما وثلاث دراهم وأوقية دمشق خمسون درهما وأوقية حلب يربون ستون درهما
 وأوقية بعلبك خمسة وسبعون درهما اه ووجدت بأرض ما تقدم من كلام الانصاف مائته فاعلمت تعرف
 منها الأوزان العراقية بالرطل المصري والدمشقي والقدسي والحلي والبعلبي فأنزعت على الوزن العراقي
 منه خمس مرات ومثل ربعه ثم أخذت سبع جميع المجتمع فهو المصري وإن زدت قدر نصفه ثم أخذت
 سبع المجتمع فهو البسقي وإن زدت مثله ربعه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الحلبي وإن زدت مثله ثلثه
 ثم أخذت سبع المجتمع فهو القدسي وإن أخذت سبع البعلبي من غير زيادة فهو العراقي اه قال الرازي
 ثم ذلك معتبر بالتعدد أو بالتقريب فيه وجهان أحدهما وهو الذي ذكره في الكتاب بغير الوجهين الآخر
 بالتقريب لأن ابن جريج رد القلة إلى القرب تقريباً والشافعي حل الشيء على النصف احتياطاً وتقريباً
 والقليل في الأصل تكون متفاوتة أيضاً كأنهم اليوم في الحجاب والكبرياء والثاني أنه معتبر بالتعدد

كنصاب السرقة ونحو ذلك فان قلنا بهذا نسلح بمقتضى شئ وان قلنا بالاول فلنسلح بالقدور الذي لا يبين بمقتضاه تفاوت في التخيير بالقدور التخيير من الاشياء المتغيرة اه ومنه في الروضة وفي المنهاج وقال الخطيب الشربيني ان اثنان بالسلحة في المربع ذراع ور بع طولا وعرضا وقاما في المذوق ذراعان طولا وذراع عرضا قاله الجلي والمراد فيه بالطول والعرض ما بين حافتي البئر من سائر الجوانب والذراع في المربع ذراع الا قدى وهو شريان تقريبا وأما في المذوق فالمراد في الطول ذراع العرض الذي هو بذراع الا قدى ذراع ور بع تقريبا ووجهه ان يسط كل من العرض والطول ومحيط العرض وهو ثلاثة أمثاله وسبع أرباعا لوجود مخارجها في فتر القلنين في المربع فيحصل كل واحد أرباعا فصار العرض أربعة والطول عشرة والمحيط اثني عشر وأربعة أسباع وهو نصف العرض وهو اثنان في نصف المحيط وهو ستة وسبعين تبلغ اثني عشر وأربعة أسباع وهو وسط المسطح فتضرب بسط المسطح في بسط الطول وهو عشرة تبلغ مقدار سبع القلنين في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعا مع زيادة خمسة أسباع ربيع وهذا التقريب اه وفي الانواع للمجاصي من الحناج في مساحة القلنين مره بالذراع ور بع طولا وذراع ور بع عرضا وذراع ور بع عرضا ومذوقا ذراع طولا وذراعان ونصف عرضا والمراد ذراع اليد اه وهو موافق لما نقله الشربيني عن الجلي في مساحة التربع وفي مساحة التدوير نوع مخالفة يظهر بالتأمل وكون ما تقدم من العدد تقرب لا تحديد هو مختار سائر المتأخرين وأشار لذلك ابن الوردي في جملة الحاوي حيث قال

وانما تقيس ذى اتصال * بكسرية تطوب في الارطال

خص مشين تفسير قلنين * فليخ نقص الرطل والرطلين

قال الولي العراقي والمراد بالقلنين خمسمائة رطل عند الشافعي وهو تقرب لا تحديد كما أشار إلى ذلك بقوله قارب فلا يضر نقص الرطل والرطلين كما يحسنه النووي وتبعه في النظم وهو من زادته على الحاوي اه ولذا قال في المنهاج تقريبا على الاصح ودل ذلك على أن التحديد صحيح وند ذكر الشربيني المقدوات أو أربعة أقسام تقرب بالاختلاف وتحديد بالاختلاف وتحديد على الاصح وتدريب على الاصح وذكر لكل منها أمثلة وأجبع شرحه على المنهاج * (مهمات) * الاولى في تخرج هذا الحديث قال الشيخ سراج الدين بن الملقن في خلاصة البدر المنيرة رواه الشافعي وأحمد والاربعة والدارقطني والبيهقي من رواية ابن عمر وصححه الأئمة كابن خزيمة وابن حبان وابن منده والطحاوي والحاكم وزادته على شرط البخاري ومسلم والبيهقي والخطابي وفي رواية لابي داود وغيره اذ بلغ الماء قلنين لم ينجس قال يحيى بن معين اسنادا حجا والحاكم صحيح والبيهقي موصول والمزكاة لا غبار عليه اه ونص الشافعي في الامأ أخبرنا مسلم عن ابن جريج باسناد لا يضر في ذكره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلنين لم يعمل نجسا وقال في الحديث قلل هجر ثم نقل كلام ابن جريج الذي أسبقناه أنفا بنقل الرازي قال الحافظ وهذا الذي قاله الشافعي رحمه الله تعالى باسناد لا يضر في ذكره فدرواه الحاكم أبو أحمد والبيهقي وغيرهما من طريق أبي خرة، موسى بن طواف عن ابن جريج قال أخبرني محمد أن يحيى بن عتيق أخبره أن يحيى بن يعمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلنين لم يعمل نجسا ولا بأسا قال فقلت ليحيى بن عتيق أي قلل قال قلل هجر قال فقلت قلل هجر فاطن كل قلعة تأخذ قريتين وقال الدارقطني حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا أبو حميد المصيصي ثنا جريج عن ابن جريج مثله قال الحاكم أبو أحمد محمد بن شعيب ابن جريج هو محمد بن يحيى له رواية عن يحيى بن أبي كثير أيضا قال الحافظ وكليهما ما كان هو مجهول الحال الثانية مدار هذا الحديث على الوليد بن كثير فقبل منه عن محمد بن جعفر بن الزبير وقيل عنه عن محمد بن عباد بن جعفر وثارة عن عبد الله بن عبد الله بن عمرو وثارة عن

عبد الله بن عبد الله بن عمر قلت ولاجل هذا الاضطراب لم يخرجني الشيخان الثالث قال الازهرى القائل
 مختلفة في قري العرب وقال هجر أ كبرها وقال الخطابي قلاد هجر مشهورة الصفة معلومة المقدار
 والقلة لفظ مشترك وبعد صرفها الى احدي معالوماتها وهي الاواني تبقى مترددة بين الكبار والصغار
 والبال على انها من الكبار جعل المارح المقدار بعدد فدل على انه أشار الى أ كبرها لانه
 لا فائدة في تقديره بقلتين صغيرتين مع القدرة على تقديره واحدة كبيرة والله أعلم الزابعة معنى قوله
 لم يحمل التلميح الى لم يخص وقوع النجاسة فيه والتقدير لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن نفسه ولو كان
 المعنى انه يصف عن حله لم يكن التشديد بالقلتين معنى فان مادونهما أولى بذلك وقيل معناه لا يقبل حكم
 النجاسة كقوله تعالى مثل الذين جلاوا التوراة ثم لم يحملوها أي لم يقبلوا حكمها الخامسة قال ابن عبد
 البر بن التهميد ما ذهب اليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة
 الاثر لانه حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم ولان القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغها في أثبات
 ولا إجماع وقال في الاسناد كرهوه حديث معلول وقال الحافظ وفي ثبوت كون القلتين تزيد على قرنين
 طعن فيه ابن المنذر من الشافعية واجعل القاضي من المالكية بما حصله بأنه أمر مني على ظني بعض
 الرواة والقول ليس واجب قوله ولا سئل من محمد بن يحيى المجهول ولهذا لم يتفق السلفون فقها على ما صار
 على الاخذ بذلك التعديد فقال بعضهم القلة تقع على الكوز والجرة كبروت وصغر وتسل غير ذلك وقال
 الطحاوي إنما لم يقل به لان مقدار القلتين لم يثبت وقال ابن دقيق العيد هذا الحديث قد صححه بعضهم
 وهو يصح على طريقة الفقهاء لانه وان كان مضطرب الاسناد مختلفا في بعض ألقاظه فانه يحجب عنها إيجاب
 صحيح فإنه يمكن الجمع بين الروايات ولكن تركته لانه لم يثبت عندنا بطريق استقلاله يجب الرجوع اليه
 شرعا عين مقدار القلتين وأما قول صاحب الهداية من علمائنا وما رواه الشافعي ضعفه أبو داود وريد
 حديث القلتين فأجاب الحافظ بأنهم يجدون هذا عن أبي داود بل أخرج هذا الحديث وسكت عليه في جميع
 الطرق ولم يقع منه فيه طعن في سؤالات الأتجوى ولا غير هابل أردفه في السنن بكلام يدل على تفصيله
 له وبخالفته اذهب من مخالفته وقال الزيلعي في شرح الكون ليس في الحديث نجاسة لانه ضعفه جماعة من
 الحديث حتى قال البيهقي انه غير قوي وقد تركه القزالي ورواها في مع شدة اتباعهما للشافعي لشعفه فلا
 يعارض ما رواه بناء على حديث التهميد عن البرقي في الماء الراكد حديث المستيقظ ولان القلة مشهورة
 لمناوئها فلا يمكن ضبطها فلا يتعدنا الله تعالى بمجهول وتقديره الشافعي لا يفتدي اليه الراي فلا
 يجوز أثباته بالأناقل ولان القلة اسم مشترك لمعان مختلفة فلا يمكن الحمل على أحدها لا يدل هذا مجموع
 ما رأيت من الاعتراض على هذا الحديث وقد أحب الحافظ عن الاضطراب في سند به أنه ليس بقادح
 وانه على تقدير أن يكون الجميع محطوطا انتقال من ثقة الى ثقة وعند التحقيق الصواب انه عند الوليد بن
 كثير عن محمد بن صابر بن جعفر بن عبد الله بن عبد الله بن عمر الكبير وعن محمد بن جعفر بن الزبير عن
 عبد الله بن عبد الله بن عمر المصغر من رواه على غير هذا الوجه فقد وهم وقول ابن دقيق العيد لانه لم يثبت
 عندنا الخ كانه يشير الى ما أخرجه من حديث ابن عراب في الملاء قلتين من قلاد هجر لم يخصه
 شيئا في اسناده المتغيرة من صلاب وهو متروك لا يتابع على عاه محدثه وقول الزيلعي نقلا عن البيهقي ان
 الحديث غير قوي وقد تركه القزالي ورواها في أمأقول البيهقي انه غير قوي فكأنه نظر الى الاضطراب الذي
 وقع في اسناده وقد تقدم انه ليس بقادح وأما ترك القزالي إياه فكأنه يشير الى ما ذهب اليه في هذا الكتاب
 فانه نقض هذا القول بسبعة أوجه كما سيأتي بيانه وأما في كتيبه الثلاثة البسط والوسط والوجيز
 فانه تبع فيها عمله فتأمل السادسة قال الرافعي وعند أبي حنيفة لا اعتبار بالقلاد ولا بالقلاد ولا بالقلاد
 هو الذي أخرجه في كتابه بن عبد الله بن عمر الثاني هذر واية ولهم روايات سواها قلت اعتبر بها بناتنا عشر في عشر

وجعلوه في حكم الجاري أخذاً بالاحوط وقد اختلفوا فيهم من يعتبر بالقربك ومنهم من يعتبر بالمساحة
 وظاهر المذهب أن يعتبر بالقربك وهو قول المتقدمين منهم حتى قال صاحب البسائر والمخطأ اتفقت
 الروايات عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالقربك وهو أن يرتفع ويخفض من ساعته لا بعد المكشول
 يعتبر بأصل الحركة لأن الماء لا يتخلو عنه لأنه متحرك بغيره ثم اختلف كل واحد من القريين في القدر فقاما
 من قال بالمساحة فذهب من اعتبر عشرين في عشر وهو الذي اختاره النسفي ومشايخ بلخ وابن المبارك وجماعة من
 المتأخرين قالوا بالمساحة العشر ومنهم من اعتبر أن يكون ثمانية عشر قاله محمد بن سلة ومنهم من
 اعتبر أن يكون اثني عشر في اثني عشر ومنهم من اعتبر أن يكون خمسة عشر في خمسة عشر والفرع
 المذكور فيه ذراع الكبرياء وهي ذراع العامة ستم قبضات أو بعة وعشرون أصبعاً وعند بعضهم يعتبر
 ذراع المساحة وهي سبع قبضات فأصبغ فأغمر وأخشاه بعضهم ثم لو كانت النجاسة في موضع من الماء
 ينحس من كل جانب إلى عشرة أذرع في قول من يرى ينحس موضع الوقوع وأما من اعتبر القربك فذهب
 من اعتبره بالغسل رواه أبو يوسف من أبي حنيفة وقيل بالتوضؤ رواه محمد بن أبي حنيفة وروى عن
 أبي يوسف أنه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروى عن محمد بن أبي حنيفة يعتبر بنفس الرجل وقيل يعتبر
 أن لا يخلص الجزء المستعمل لنفسه إلى الجانب الآخر لا يحركه الاستعمال إلا بالاضطراب الذي يكون في
 الماء عادة وقيل يأتي فيه قدر نجاسة من الصبغ فوضع لم يصل إليه الصبغ لم ينحس وقيل يعتبر
 التكدور وظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه يغتسل باليد وهو الأصح وهذا لأن المذهب الظاهر عند أبي حنيفة القري
 ولا يجوز الوضوء ولا الإجازة كره في الغاية قال وهو الأصح وهذا لأن المذهب الظاهر عند أبي حنيفة القري
 والتوضؤ ليس الحرام المبتلى به من غير تحريك بالتقدير فيما تقدمت فيه من جهة الشارع ثم اعتبر في العمق
 أن يكون بحال لا ينحس بالاعتراف وهو اختيار أبي جعفر الهندواني والأصح إذا أخذ الماء وجه الأرض
 يكفي ولا يقدّر فيه من ظاهر الرواية وقيل بقدر ذراع أو أكثر وقيل بمقدار شبر وقيل بزيادة على
 الدرهم الكبير ثم قال المصنف (هذا) أي الذي تقدم ذكره في التحديد (في الماء إلى كد) أي الباثم
 الذي لا يجري كجلاء القيد به هكذا في حديث أبي هريرة عند السنة وقال ابن العراقي في شرح قريب
 الأسانيد هل هو على سبيل الإيضاح والبيان أم على آخر والأقل حزمه ابن دقيق العيد وبه صدر
 المتنوى كلامه وقيل قد احتراز في فراجه (وأما) الماء (الجاري) فذهب المصنف إلى وجوب الماء
 الأنهار المعتدلة وإلى الماء الأنهار العظيمة القسم الأول فالنجاسة الواقعة فيها مائة أو جامدة على الأول
 ينظر هل يتغير الماء أم لا فإن غيّرته فالتقدير المتغير ينحس وإن لم يتغير فينظر أن كان عدم التغير المتفاوتة
 في الأوصاف فالحكم على ما ذكر في الماء كدوان كان لقلة النجاسة لم ينحس وعلى الثاني إن كانت جامدة
 تجري بجري الماء فينظر تجري مع الماء أم هي واقعة والماء يجري عليها وعلى الأول الحكم فيه أنه (إذا)
 (تغير) أحد أوصافه الثلاثة (بالنجاسة فالجارية المتغيرة نجستون ما فوقها) الذي لم يصل إلى النجاسة
 (وما تحتها) الذي لم يصل إليه النجاسة فهو طاهران (لأن جريان الماء) الجاري (متفاضلة) فإن كل
 جريته منه طالما أمامها جريته مخالفتها بخلاف الراكد فإن جريته مترادفة متعاضدة وأما على
 غيرها وشمالها وفيها إلى العمق أو وجه الماء فيه طريقتان أحدهما التقطع بالطهارة والثاني
 التفرع على قول التباعداً كذا قال الرافعي في الشرح الصغير وهو الظاهر ومنهم من أجري خلاف
 التباعد فيمتنع النجاسة دون ما فوقها لأن ما تحتها سجد من موضعها في كلام العراقيين ما يقتضي
 طرده في جميع الجوانب ثم قال المصنف (وكذا النجاسات الجارية إذا جرت بجري الماء فانحس موقعها من
 الماء وكذا ما من بينها وشمالها إذا تقاصر عن قنتين) ثم قال (وإن كان جزء الماء أقوى من جري النجاسة
 فما فوق النجاسة طاهر وما سفليها فنحس وإن تباعدوا) قال الرافعي ما يجري من الماء على النجاسة

هذا في الماء إلى كد أو الماء
 الجاري إذا تغير بالنجاسة
 فالجري به المتغيرة تنحس
 دون ما فوقها وما تحتها لأن
 جريان الماء متفاضلات
 وكذا النجاسة الجارية إذا
 جرت بجري الماء فانحس
 موقعها من الماء ما من
 بينها وشمالها إذا تقاصر
 عن قنتين وإن كان جري
 الماء أقوى من جري
 النجاسة فما فوق النجاسة
 طاهر وما سفليها فنحس
 وإن تباعدوا

وهو قليل نجس علاقته ولا يجوز الاعتراف منها إذا كان بين النجاسة وموضع الاعتراف دون قلتي وان
بلغ قلتي في العلول فوجهان أحدهما أنه طاهر وبه قال صاحب التلخيص وأبو إسحق وأصحابه
قال ابن سريج أنه نجس وإن امتد الجدول إلى فراخه لما سبق أن أجزاء الماء الجاري متناهية فلا يتقوى
البعض منها ببعض ولا تدفع النجاسة (إلا إذا اجتمع في حوض) أو حفره مرة إذا قدر قلتي منه زاد
النور في تحقيق المتأخر وبه وجه أنه إذا تباعد واغترف من موضع بينه وبين النجاسة قلتن جاز
استعماله والصحيح الأول ثم قال الرافعي وعليه قد سأل فقال ما هو ألفه وهو نجس من غير أن يتغير
بالنجاسة فهذه صورته وهذا كله في الأنهار الصغيرة وأما النهر العظيم الذي يمكن التباعد فيه عن جوانب
النجاسة بقدر قلتي فلا يحتجب فيه الإحرام بالنجاسة وهو الذي تغير شكله بسبب النجاسة وهذا الحرم
يحتجب في الماء الركد أيضا قال الرافعي وفي وجوب احتجاب الحرم وجهان حكاهما المصنف في الوسط
وذكري في البسيط أنه لا يحتجب في الماء الركد في بينه وبين الماء الجاري على أحد الوجهين (تبييه)
حد الماء الجاري عند أصحابنا ما يذهب بتيته وقبل ما لا يشكروا استعماله وعن أبي يوسف أن كل ما لا ينفسر
وجه الأرض بالاعتراف بكفه فهو جار وقبل ما بعده الناس جار وأما الأصغر فكل البدائع والخفة
واختلف أصحابنا في نجس موضع الوقوف قليل لا وهو مروى عن أبي يوسف وبه أخذ مشايخنا على وقيل
ثم وهو الأصح ذكره في البسيط والبدائع ثم العبرة بحال الوقوف فان نقص بعده لا نجس وعلى العكس
لا يظهر ثم قال المصنف (وإذا اجتمع قلتن من ما نجس طهر ولا يعود نجسا بالترقيق) وذكره في الوجيز
بلغ قلتن نجستان جنتا عادت طاهرتين فإذا فرقتا بقيتا على الطهارة قال الرافعي الماء القليل النجس إذا
كثر حتى بلغ قلتي هل يعود طهورا نظران كثر تغير الماء لأن الماء نظران كان مستعلا في
عود الطهور به ووجهان أحدهما أنه لا يعود لسلامة قوة الشغل والنجاسة بسائر الماء المتعلق والثاني أنه
يعود وهو الأصح لأن الأصل فيه الطهارة ولو كثر تغير الماء النجس على ما نجس ولا يتغير عادت الطهارة
ثم التريق بعد عود الطهور به لا يضر ولا فرق بين أن يكون التكميل بماء طاهر أو بماء نجس فيعود
الطهارة وإذا كثر تغير الماء عليه ونفسه ولكنه لم يبلغ قلتي فلا يصح أنه باق على نجاسته والثاني
طاهر غير طهور بشرط أن يكون الكثرة معطرا وأن يكون أكثر من المورود عليه وإن ورد على
النجس وإن لا تتكبر فيه نجاسة جامدة وقد نقله النووي في الروضة وزاد أن اختل أحد الشروط
فنجس بالاختلاف ولا يشترط شي من هذه الشروط الأربعة فيما إذا كثر فبلغ قلتي ثم قال هذا الذي صحح
هو الأصح عندنا لخراسانيين وهو الأصح والأصح عند العراقيين الثاني ثم قال الرافعي والمعتبر في المكثرة فالضم
والجمع دون الخلط حتى لو كان أحد البعض صافيا لا أثر كدرا وانضم إلى النجاسة من غير توقف
على الاختلاط المانع من التمييز زائد النووي في الكتاب المذكور وقال وصح حكمتنا بالطهارة في هذه الصور
ففرق لم يضر وهو باق على طهوره (تبيها) من شرح الوجيز الرافعي مع اختصار في بعض سياقه
وزيادات عليه من خارج الأول إذا وقعت نجاسة بجملة في الماء الكثير الركد فعل بجواز الاعتراف من
أي موضع شاء أعجم التباعد عنها بقدر قلتي فسه قولان القديم الأول وهو ظاهر المذهب على خلاف
الثاني لأنه ظاهر كره والجديد الثاني فعل هذا لا يكفي في العزم التباعد بشرط نظرا إلى العمق بل يتبعه قدرا
لوحسب مثله في العمق والجواب بل بلغ قلتي ولو كان الماء منسوبا لا يجرى يتبعه طولاً ولا عرضاً فذكرنا
قلتي في ذلك العمق وقال الإمام محمد بن يحيى يعني به التيسار في تجديد الغزالي لا يفي بالتباعد بقدر قلتي
في هذه الصورة بل يبعد حيث يعلم أن النجاسة لا تنتشر إليه كما يعتبره أو حشفة رجمه الله في بعض
الروايات في الماء الكثير ولو كان الماء قلتي بلا زيادة فعل الجدي لا يجوز الاعتراف منه وعلى القديم
يجوز ذلك في أصح الوجهين والثاني لأن المأخوذ بعض الباقي والباقي نجس الانفصال فكذلك المأخوذ

إلا إذا اجتمع في حوض قدر
قلتي وإذا اجتمع قلتن من
ماء نجس طهر ولا يعود
نجسا بالترقيق

ثم في المسئلة الأولى يحتمل أن يكون الخلاف في جواز الاستسقاء من غير تباعد مع القاع بطهارة الجيع
ويحتمل أن يكون في الاستسقاء من غير تباعد مع القاع في نجاسته وقد نقل عن الشيخ أبي محمد نقل الاتفاق على
الاحتمال الأول قال الامام النجاشي في الروضة هذا الوقت من الامام الرافعي يجب فقد حرمه وصرح
بالاحتمال الأول جماعة من كبار أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد الاسفراييني والقاضي أبو الطيب صاحب
الحاوي والهاشمي وصاحب الشامل والبيان وآخر من العراقيين والخراسانيين وقطع جماعة من
الخراسانيين بأن على قولي التباعد يكون المحتجب نجسا كذا قاله القاضي حسين وامام الحرمين والبعثي
وغيرهم حتى قال هؤلاء الثلاثة لو كان قلتن فقط كان نجسا على هذا القول وله واب الأول والله أعلم
الثاني اذا غس كوز ما غس في ماء طاهر هل يعد طهورا ان كان الكوز ضيق الرأس فوجهان أحدهما ان
لحصول الكثرة والاتصال وأصهما لا لانه لا يحصل به اتصال بقدر تأثير أحدهما في الآخر بل مافي الكوز
كله دغ فيه وليس معدودا جزا منه واذ حكمنا بأنه طهور على الصورتين فهل يحصل ذلك على النور
أم لابد من زمان يزول فيه التغير لو كان متغيرا فيه وجهان الاصح الثاني ولا خلاف ان الزمان في الضيق أكثر
منه في الواسع فان كان ماء الكوز متغيرا فلا بد من زوال تغيره ولو كان الكوز غير متغير فإدام يدخل
فيه الماء فلا اتصال وهو على نجاسته قال الامام النجاشي في الروضة لا أن يدخل أكثر من الذي فيه فيكون حكمه
ما تقدم في المكثرة قال القاضي حسين وصاحب التمهة ولو كان ماء الكوز طاهر فغسه في نجس ينقص
عن القلتن بقدر ماء الكوز فهل يحكم بظاهره نجس فيه لو كان ماء الكوز طاهر فغسه في نجس ينقص
النجاسة وزوالها ولكن ضرورة التفرع الى الاستسقاء منها قد يخصه بضر من العمر فان كان قليلا وقد
تجس بوقوع نجاسة فيه فليس من الزأي أن تخرج ليقى بعده الماء الطهور لانه وان تخرج فبقى قعر البئر
نجسا وكذا جدلان البئر بل ينبغي أن يترك ايزداد فيبلغ حد الكثرة وان كانت قليلة الماء ولا يتوقع منه
الكثرة فيصب فيها ماء من خارج حتى يكثر من زوال التغيران كان متغيرا وان كان الماء كثيرا طاهرا
وصب فيه شيء نجس فيقضي على ظهوره لانه لا يكثر منه وعدم التغير لكن يتعدا استعماله لانه لا يترك
دلو الاوقية شيء من النجاسة فينبغي أن يستقي الماء كله فان كانت العين فؤارة تخرج بقدر ما ينقلب على
الظن خروج النجاسة به فما يبق بعد ما يجث منه فهو طهور لانه غير مستيقن النجاسة ولا متقوم ولا أثر
لشئ والتفرقة فيما حدث لحصول اتفاق الاجزاء ثم ان تحقق بعد ذلك شأ على خلاف الغالب اتبعه والله
أعلم ثم قال المصنف (هذا) أي الذي ذكر من مسائل المأخوذ بها والاختلاف فيها (هو مذهب) الامام
(الشافعي رضي الله عنه) وقد أورد مما اقتضت مقواعده (وكتبت أود أن يكون مذهب كذا) شخه
الامام (مالك بن أنس رضي الله عنه في ان الماء وانقل فلا ينقص الا بالتغير) في أحد أوصافه الثلاثة
(اذ الحاجة ماسة اليه) يقال مست الحاجة الى كذا اذا أُلجأ اليه اليه (ومثلا الواسوس) وفي نسخة
الواسوس (اشتراط القلتن) بالتفسير السابق (ولاحظه شق على الناس ذلك وهو لمعمرى) هو قسم بالبقاء
(سبب الشقة) والخرج العظيم (وبعده من يجريه) ويخبره (و يتأمله) ولا يترك مثل خبر والجرب
اذا أخبر بشئ شاهد بصدق خبره فلا يحلفه في تلقه بالقبول لما يقول (ومثلا لا فيه) وفي نسخة (وما
لا يشك فيه) وفي أخرى (وما أشك فيه) (ان ذلك لو كان مشروطا) أي التعدي بالقلتن (الكان أولى
لواضعه بتعذر) وفي نسخة بتعسر (الطهارة) الحرمان الشرعيان (سكة والمدينة) ثم فوه الله تعالى
وما يلازمهما من البلاد الجيزة والتعدي (اذ لا تكثر فيها المياه الجارية) كالانهار والصفيرة والعطية
وأما العين التي وجدت بها الان في المستحلبات في القرن الثاني وهل جرائم كانت عين قليلة في
بعض مواضع من الجبال كنه خفية في الارض (والا) كدة الكثيرة) الاما كان من قلات تجمع ماء
الامطار في مواضع قليلة بعيدة عن العمران وما يشاهدها من البرك العطية المعدة للمياه فستجد ثبات

هذا هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه وكتبت أود
أن يصحكون مذهبه
كذهب المالكي رضي الله عنه
في أن الماء وانقل لا ينقص
الا بالتغير اذا الحاجة ماسة
اليه ومثلا الواسوس
اشتراط القلتن ولا يحلف
شق على الناس ذلك وهو
لمعمرى سبب الشقة يعرفه
من يجريه ويتأمله وما
لا أشك فيه أن ذلك لو كان
مشروطا لكان أولى
لواضعه بتعسر الطهارة
مكة والمدينة اذ لا يكثر
فيهما المياه الجارية ولا
الواحدة الكثيرة

(ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم) من هجرته الى المدينة (الى آخر عصر العصابة) الى المائة وعشرة من الهجرة (لم تنقل واقعة) أو نازلة (في) باب (الطهارة ولا) نقل (سؤال عن) وفي نسخة (في) كنية حفظ الماعن الخاضعات) ولو وقع ذلك لذكرها في المحدث في كتبهم مع شدة تحريمهم لضبط الأقوال والأحوال والنوازل (و) مع ذلك (كانت أواف) جمع أنيسة (مياهمهم) كالجرار والاقذاح والطواحي والصغار والكيزان (يتعاطها) بالغرف والماء (الصيدان) الصغار (والاماء) أي البنات أعم من الملوكة وغيرها (الذين) من مفتحهم وشأهم أنهم (لا يجتازون عن الخاضعات) لجعلهم وصغرهم (وقد نوضا عمر رضي الله عنه بماء حرة) العجوز (النصرانية) على ما تقدم بيانه (وهذا) كالصريح (وفي نسخة وقوض عمر رضي الله عنه بماء حرة النصرانية) كالصريح (فانه لم يعول) أي لم يعتمد (الأعلى) عدم تفسير الماء في أوصافه (والانفضاخة النصرانية) وبخاصة (انماها غالية تعلم فطن قريب) وفي نسخة غالباً تعلم فطن قريب وقال النووي في شرح المذهب تذكره أواف الكفار ونياهم سوءه أهل الكتاب وغيرهم والمتدين باستعمال الخاضعة وغيره قالوا إذا طهر من ماء كافر ولم يشق طهارته ولا نجاسته فإن كان من قوم لا يتدنون باستعمال الخاضعة صح طهارته بخلاف وإن كان من قوم يتدنون مما فوق جهات الصبح منها لم تصح طهارته اهـ فان قيل ان عمر رضي الله عنه لما نوضا لم يكن معه علم بأن تلك الحرة من بيت نصرانية كما علم ذلك من سوق الحديث الذي ذكرناه أن نفاط جواب أليس له لما فرغ من وضوئه وسأل عن الماء فقيل له انه من حرة العجوز النصرانية فأتى بها ودعاها الى الاسلام فاحتجها بما فيها وقد بقي على طهارته ولم ينقل انه نقض ذلك الطهور بماء آخر فهو بحجة في بيان الاستعمال (فاذا) أي حينئذ (عسر القيام بهذا المذهب الذي هو اشتراط القلتين) ثم أيد ذلك بسبعة أدلة فقال (وعدم وقوع السؤال في تلك الأعمار دليل أول) لما ذهب اليه مالك (وقيل عن) رضي الله عنه (دليل ثان) عند من يقول أن أفعال العصابة بحجة كانوا لهم وإذا تعارض القول مع الفعل أهما يقوم فيه خلاف مذكور في كتب الأصول (والدليل الثالث) أصغار رسول الله صلى الله عليه وسلم إناؤه الهرة) أخرجه الدارقطني والطحاوي في الأوسط من حديث عائشة بن سنان بن عبد بن جعفر بن لفظ كان يعني إناؤه الهرة فتشتر منه ثم نوضا وأخرجه الطحاوي من وجه آخر وهو ضعيف أيضاً أخرجه الأربعة في حديث مالك من فعل أبي قتادة وهو في الموطأ عن أم حنبل بن أبي طلحة عن جسيمة بنت عبيد بن رفاعة عن خالتها كيسة بنت كعب وكانت تحت ابن أبي قتادة أن أبا قتادة دخل عليها فكبته وضوا فخامت هرة فشرب فأصنى لها إناؤه حتى شرب الحديث (وعدم تعطيطهم الأواني منها) أي من الهرة (بعد أن ترى انها تأكل الفار) وغيرها من حشرات الأرض المستقرة (ولم تكن في بلادهم) أي في المسكونة منها (حياض) جمع حوض وهو مجتمع الماء (تلخ السناب) جمع سنور وهو الهر وقيل هو الوحش منها (فها) أي في تلك الحيض (وكانت لا تنزل في الأبار) لكونها بحجة وإماماء عندهم الأواني وأنها لم تأكل لا لاحتياجها لشرب من تلك الأواني وقد قيل ما قيل في حكم سنورها فقيل بعد اتفاق أصحابنا على كراهية سنورها على على الحرير وماله مال الطحاوي ولا نهالها لتعاطي الخاضعة وهذا يدل على التنزه وإليه مال الكرخي وهو الأصح والأقرب إلى موافقة الحديث ولو أكلت فارة ثم شربت الماء تجنب ولو شربت ساعة ثم شربت لا تجنب عند أبي حنيفة لنفسها فأما مالك وعند محمد وجنس لا عند لا تزال الخاضعة الإبلاء المطلق (و) الدليل (الاربع) ان الشافعي رضي الله عنه نص في القديم (على أن غسالة الخاضعة طاهرة إذا لم تتغير ونجسة إذا تغيرت) وقيل ان لم تتغير حكمها حكم الحبل بعد الغسل ان طهر فطهره وقيل حكمها حكم الحبل قبل الغسل كالحل في وجير للمصنف والنسابة بالضم ما اتصل به الشيء المراد هنا الماء المستعمل في إزالة الخاضعة وقرعوا على هذه المسألة مسألة العصر وان الطهارة حاصلة قبله فلا حاجة اليه وهو الأصح

ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر عصر العصابة لم تنقل واقعة وأما في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماعن الخاضعات وكانت أواف مياهم يتعاطها الصبيان والاماء الذين لا يجتازون عن الخاضعات وقد نوضا عمر رضي الله عنه بماء حرة نصرانية وهذا كالصريح في أنه لم يعول الا على عدم تفسير الماء ولا فضاة النصرانية وانماها غالية تعلم فطن قريب فاذا عسر القيام بهذا المذهب وعدم وقوع السؤال في تلك الأعمار دليل أول وقيل عمر رضي الله عنه دليل ثان والدليل الثالث أصغار رسول الله صلى الله عليه وسلم إناؤه الهرة وعلم رسول الله الهرة وعدم تعطينة الأواني منها بعد أن يرى انها تأكل الفار ولم يكن في بلادهم حيض تلخ السناب فيها وكانت لا تنزل الأبار والاربع ان الشافعي رضي الله عنه نص على ان غسالة الخاضعة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت

وأى فرق بين أن يلاقى الماء الحاجة بالورود عليها أو يوردها عليه أى معنى لقول القائل (٣١) أن قوتها للورود دفع الحاجة مع أن الورود

وسيلة الماء الجارى اذا ورد على الحاجة فإنه لا يخفى بالابتعاد وقد اختاره طائفة من اصحاب (وأى فرق بين أن يلاقى الماء الحاجة بالورود عليها أو يوردها) أى الحاجة (عليه) وكذا شرطه في مسألة القائلين بالحبس بين ورود الطاهر على الحبس فيقال أى فرق بينه وبين أن يورده الحبس على الطاهر ولكن قد يقال أن الورود عليه قوة فأشار الى نفسه بقوله (وأى معنى لقول القائل أن قوة الورود دفع الحاجة) أى بقوته عند الورود يمر عليها وبدفعا (مع أن الورود) من حيث هو (أى حاجة على غير معنى الحاجة مع أن ذلك فى الحاجة) والضرورة (فالحاجة أضامه الى هذا) فهي حاجة على غير معنى (فلا فرق بين طرح الماء في الحاجة) بالكسر والتشديد أنه تغسل فيه الثياب وانجس الجبين (فما نوب حبس أو طرح الثوب الحبس في الحاجة وفيه ما ظهر (كذلك معتاد غسيل الثياب) (فما نوب أشار بذلك الى قولهم ورود الثوب الحبس على ماء قليل يغسل الماء ولم يظهر الثوب على الاظهر وقد أجاب الرافى فقال الوارد عامل والقوة للعامل ويدل على الفرق حديث منع المستنقظ من النوم ولولا الفرق بين الوارد والمورود لما انتظم المنع من الغمس والامساك بغسل الدليل (الحامس انهم كانوا يستحبون على أطراف المياه الجارية القليلة) وهي التي بعدها الناس ياربى كما عبق قال الرافى اذا وقعت الحاجة في ماء الانهر المتعدله مائة أو جامدة فالحاجة ان غيره فاقدر المتغير نجس وحكم غيره معه كحكمه مع الحاجة الجامدة فان لم يتغير فان كان للموافقة في الاوصاف فالحكم على ما ذكر في الاكد وان كان لقلة الحاجة وانما فيها فسه لم يغسل الماء وان كان قليلا لان الأولين كانوا يستحبون على شطوط الانهار المتغيرة ولا يورده تقيس الماء معها اه (ولاحلاف في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انه اذا وقع بول في ماء جار لم يتغير به يجوز التوضؤ به وان كان قليلا) وعنه شارح الكنترا في حنفية أيضا (وأى فرق بين الجارى والراكد) والجواب ان الحاجة لا تستقر مع جريان الماء بخلاف الراكد فكذا فرق صحيح (وليت شعري الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء في الجريان) فالشافعي أحله على عدم التغير وهو صحيح وأبو حنيفة أحله على القوة وهو صحيح أيضا لكل وجهة فن قال بعدم التغير فيه قوة الماء في الجريان ومن قال بقوة الماء يلزم منه عدم التغير فلا يكون أحد القولين أولى من الآخر عند التأمل (ثم ما حد تلك القوة) في الماء عند جريانه (أجبرى) حدها (في المياه الجارية) في الآبار الجمامان جمع أنبوب وهو ما بين الكعبين من القصب (أما لا يجرى) فان لم يجرفا الفرق) ولما ظالم يقس على الماء الجارى (وان جري فالفرق بينهما يقع فيها) أى في تلك الآبار أى الاقصاب (وبين ما يقع في مجرى الماء من الارافى على الابدان وهي أضاجارية ثم) ان (البول أشد اختلاطا بالماء الجارى من نجاسة جامدة ثابتة) لوقته جزائه (اذ اقضى) أى حكم (بان ما يجرى عليها) أى على الحاجة الجامدة من الماء (وان لم يتغير فيه) فهو (نجس الآن) وفي نسخة الى أن (يجمع في منقح) أحوص أو حفرة (قتلان) منه كما سبق تقرر به (فأى فرق بين الجامد والمائع والماء واحد الاختلاط أشد من الجوار) وفي نسخة الجارية وقد فرق المصنف بنفسه بين الجامد والمائع من النجاسات ورب على كل منهما أحكاما خاصة في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز وهنا قد رجع عن ذلك كله بحسب ما ظهر له وأداء اجتهد وهذا يدل على ان كتاب الاضياع آخروا لزمانه ولو فزع في مناج العادين أنه يحل فيه على الاضياع فالذى اعتمدته آراء الكشافه انه ليس له بل هو راجل من سنة المغرب كما تقدمت الاشارة اليه في خطبة الكتاب وذكر الاماميه في تعليل المهرمان للشافعي قوله قدما ان الماء الجارى قليلا وكثيرا سريعا أو بطيئا لا يخفى بجلافة الحاجة لا يتغير أحد أو صفة الدليل (السادس انه اذا وقع رطل من البول في ظئرين ما يخص (ثم فرقتا) في محلين (فكل كوز يتغير منه طاهر) ينهض الى الصل (ومعلوم ان البول منتشر فيه) أى الماء (وهو) أى البول (قليل) بالنسبة الى الماء المتغير (فليت شعري هل

قلتين ثم فرقتا فكل كوز يتغير منه طاهر ومعلوم ان البول سريعه وهو قليل وليت شعري هل

تعليل طهارته بعدم التغير) في أحد أوصافه (أولى أو بقوة كثرة الماء بعد لا تقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها) وفي بعض النسخ بعد نقاء أع الكثرة وزوالها الدليل (السابع أن الجمادات والمغاسل لم تزل في الاحصار الحالية) أي الماضية (يتوضأ فيها المتقشفون) أي متقشفوا العيس من أرباب الصلاح (ويعتمسون الأيدي والأواني في تلك الحياض) التي بالجماعات (مع قلة الماء) فيها (ومع العلم بأن الأيدي والظاهرة كانت تتوارد عليها) إرسالاً (فهذه الأمور) التي ذكرنا (مع الحاجة الشديدة) التي يضطر الإنسان إليها (تقوى في النفس) وتؤدي (أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير) فقط (معولين) أي معتمدين (على قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء) إلا ما غير طعمه أو ربحه قال العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث أبي امامة باسناد ضعيف وقدرناه بدون الاستثناء أو داود والترمذي والنسائي من حديث أبي سعيد وصححه أحمد وغيره اهـ قلت قال الحافظ في اسناد ابن ماجه أبو سعيدان طريقان شهاب وهو ضعيف متر وكدماختلف على شريك الراوي عنه وقدر وي هذا الحديث من رواية ابن عباس بلفظ الماء لا ينجسه شيء رواه أحمد وابن خزيمة وابن حبان ورواه أصحاب السنن بلفظ الماء لا ينجس فيه قصة وقال الحارثي لا نعرفه بمجرد الامن حديث سمك بن خرب عن عكرمة وسمك يختلف فيه وقد استحق به مسلم ومن رواية مهمل بن سعد رواه الدارقطني وعن عائشة بلفظ ان الماء لا ينجسه شيء رواه الطبراني في الاوسط وأبو يعلى والبرزالي وابن السكن في صحاحه من طريق شريك رواه أحمد من طريق أخرى صحيحة لكنه موقوف ورواه الدارقطني من طريق داود بن أبي هند عن سعد بن المسيب قال أزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان بلفظ الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ربحه أو طعمه فيغيره شريك بن سعد وهو متر وبن أبي امامة مثله رواه ابن ماجه والطبراني وفيه رشد بن أيضاً تقدم شيء من ذلك عند ذكر البرزاني وأما الذي قاله الشافعي فاسألوا عن العلم على العلم والربح ولم يحد فيه نصان الشارع (نتية) هذا الحديث هو الذي تضمن به مالك فإن الماء اقبل والكثير اذا وقعت فيه نجاسة فغير له طعماً أو ربحاً أو لوناً فهو نجس ولم يحد في الماء وحل الشافعي وكذا أصحابنا هذا الخبر على الكثير لانه ورد في بتر بضاعة وكان ماؤها كثيراً قال الحافظ وهذا مصير من أن هذا الحديث ورد في بتر بضاعة وليس كذلك ثم صدر الحديث دون قوله خلق الله هو في حديث بتر بضاعة وأما الاستثناء الذي هو موضع الحجة منه فلا والرافعي كأنه تبع الغزالي في هذه المسألة فانه قال في المستصفى لانه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بتر بضاعة فقال خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ربحه وكلام مستعقب لذكرنا وقد تبعا من الحجاب في التخصيص في الكلام على العام وهو خطأ والله اعلم اهـ وقال صاحب الهداية من أصحابنا وما رواه مالك ورد في بتر بضاعة وما رواه كان يروى بين البسائين قال الحافظ في تفرجه على الهداية كأنه يشهد إلى حديث الماء لا ينجسه شيء وأما ما رواه في بتر بضاعة فأخرجه أصحاب السنن الثلاثة عن أبي سعيد قال قبل ما رسل الله أتوضأ من بتر بضاعة وهي بليق فيها الحصى ولحم الكلاب والنتن فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء وأخرجه قاسم بن أصبغ من حديث مهمل بن سعد نحوه وأما قوله كان سارياً في البسائين فهو كلام مردود على من قاله وقد سبق إلى الدعوى ذلك والجزم به الطحاوي فأخرج عن جعفر بن أبي عمران عن محمد بن شعاع التلمي عن الواقدي قال كانت بتر بضاعة رطبة يقال لها البسائين وهذا اسناد واحد ولو صح لم يثبت به المراد لا احتمال أن يكون المراد ان الماء كان ينقل منها بالنسبة إلى البسائين ولو كانت حجاباً يرمي بالسم بترها وقد قال أبو داود سمعت قتبية بن سعيد قال سألت قمبراً بتر بضاعة عن عقمها قال كلما يكون الماء فيها إلى العانة قلت فإذا نقص قال دون العورة قال أبو داود وقد رتبنا بتر بضاعة

تعليل طهارته بعدم التغير
أولى أو بقوة كثرة الماء
بعد لا تقطاع الكثرة وزوالها
مع تحقق بقاء أجزاء
النجاسة فيها والسابع
أن الجمادات لم تزل في
الاحصار الحالية يتوضأ فيها
المتقشفون ويعتمسون
الأيدي والأواني في تلك
الحياض مع قلة الماء ومع
العلم بأن الأيدي والظاهرة
كانت تتوارد عليها فهذه
الأمور مع الحاجة
الشديدة تقوى في النفس
أنهم كانوا ينظرون إلى عدم
التغير معولين على قوله صلى
الله عليه وسلم خلق الماء
طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير
طعمه أو ربحه

وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كلما يقع ان يتقلب الى صفة طبعه كلما يقع فيه وكان مغلوبا من جهة فكذلك ترى الكلب يقع في المصلحة فيستقبل
محاو يحكم بطاونه بصبر وره لمحاو والصفة الكلبية عنه فكذلك الخيل يقع في الماء (٣٣٣) وكذا النمل يقع فيه وهو قليل فيستقل

وراد معدنه عليها ثم رزقته فاذا عرضها سعة اذن عرسات النمل فخرى باب البستان فأدخل الى اله هل
غير بنائها عليها كانت عليه قال لا ورت فيها ماء متغيرا اللون وقال الحافظ انما في تخرج الرافى قد وقع
لان الرقعة اشد من هذا الهم فانه من هذا الاستثناء الرواية آتى داود وهو في ذلك طيس هذا في سن
أوداد أصلا والله أعلم ثم قال المصف (وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كلما يقع) الماء وغيره (أن
يتقلب) أى يعرف (الى الصفة نفسه كلما يقع فيه) هو مفعول بقلب أى كلما يقع فقطضى طبعه أن
يتقلب كلما وقع فيه الى تن بنفسه (وكان ما يقع فيه مغلوبا من جهة) والمائع غالبا (فكذلك ترى
الكلب) المقول فيه بالخاصة في مذهب المصف (يقع في المصلحة) أى معدن الملح (فيستقبل) يجمع
أجزاءه (لمحاو يحكم بطاونه) على الاتفاق (لصبر وره) أى انقلابه (لمحاو والصفة الكلبية عنه
فكذلك الخيل يقع في الماء) كذلك (النمل يقع فيه) أى في الماء (فيستقل) الماء (صفتوه يتصور
بصفة الماء وينطبق بطبعه) هذا اذا كان الواقع قليلا (الاذا كثرت) ذلك الواقع (وغلب) على الماء
(وتعرف غلبته) على الماء (بغلبة طبعه أولويه أو ربحه) بحيث من ذاته أو رآه أو شبع حكم بأنه هو
(فهذا المعيار) والميزان (وقد أشارا شرح عليه في الماء القوي) الشديد الجوى (على إزالة الخاصية) به
ولم ينظر الى ملاقاته الخاصة لقوة دفعها (وهو جذري) أى حقيق (بأن يقول) أى يستعمل (عليه فيندفع
به الخرج) والشفقة عن الامة (فيظهر) وفي تستغنى يظهر (معنى كونه مهورا) في الحديث المذكور
(أن يغلبه غيره) بقوة فيقلبه الى صفته (فيظهره) أى يجعله مهورا كنفسه (يصرار كذلك فيما بعد
الثنتين) في جعلها الحب (و) يكسار (في النسبة) المحكوم بطاونهما (وفي الماء الجاري) في أوصافه
الأناء للهرة) كما تقدم (ولا تظن ان ذلك غلو) وفي نسخة ولا تظن ذلك عقوا (اذلوا كان كذلك) أى لو
كان من قبيل المعقولات الشرعية (لكان) تجسدا لكون يعنى عنه (كأنه والاستعانة ودم البراغيث) ولو كثر
(حتى يصير الماء الملائكة نجسا) ان كان قليلا (ولا ينجس بالنسبة ولا يلوغ السنور) في الماء القليل وأما
فوله عليه الصلاة والسلام) في حديث ائمتين (لا يعمل خبيثا) هو (في نفسه مهم) يصعب على الفهم
اذا رآه (فانه يعمل) الخبيث (اذا تغير) فلا جهام حاصل (فان قيل أراد به) في الحديث لا يعمل خبيثا
(اذا لم يتغير فيمكن أن يقال أراد به) على هذا التقدير (انه في الغالب لا يتغير بالتجاسات المعتادة وقوعها
وذلك لان الناس قد يستنجون في الماء القليلة) الكائنة (وفي الفسردان) جع غدير وهو مستقيم الماء
الذي غادره السيل (ويعسون الاواني النجسة فيها) من أباريق وغيرها (ثم يردون في انبائها) أى تلك
الماء القليلة (تغيرت) عن أوصافها (تغيرا مؤثرا لا فينيين) في الحديث (أنه) أى الماء (اذا كان قلتن
لا يتغير بمذا التجاسات المعتادة) فهذا معنى قولهم في تفسير نفى الجملة: ألم يتغير وتقبل في معنى الحديث
غير ما ذكره المصف قالوا أى لم ينسب وقيل لا يتقبل النجاسة بل يدفعها عن بعضه وقيل لا يتقبل حكم النجاسة
كما تقدمت الإشارة اليه (ثم هو) أى الله لم بهذا الحديث (تجسك بالمفهوم) هو ما عليه الفقهاء في
عمل الذائق (فيما اذا لم يبلغ قلتن) فانه يجعل خبيثا دل الحديث بمفهومه على ذلك (وترك المفهوم) أى
ترك العمل به (بأقل من الأدلة) السبعة (التي ذكرها ناهنكن) لا ما تبع منه (وقوله) في الحديث (لا يعمل
خبيثا فظاهر) أى منعونه ان في الخيل أى قبله الى صفة نفسه كما يقال المصلحة لا تعمل كلبا ولا غيره من
التجاسات (أى يتقلب) لمحاو هاتفي النسخ تقدس وتأخير فليشبه ذلك (فان قلت فتدق) في الحديث
(لم يعمل خبيثا ومهما كثر) التجاسات (جلها فهذا يتقلب عليك فانه مهما كثر جعلها بضاحكا

غيره أى يتقلب وذلك لان الناس قد يستنجون في الماء القليلة وفي الفسردان ويعسون الاواني النجسة فيها ثم يردون في انبائها فتغير
مؤثرا لا فينيين انه اذا كان قلتن لا يتغير بهذا التجاسات المعتادة (فان قلت) فتدق قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يعمل خبيثا ومهما كثر
جعلها فهذا يتقلب عليك فانه مهما كثر جعلها بضاحكا

كلها أو أساسا فلا بد من التقصص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا) والله الشافي ولذا قال
الاصطفاي في كشف تعطيل الحران ساروامالك مخصوص بجهوم حديثي القلتين لان هذا الحديث
بجهوم مد على ان ما دون القلتين يعمل تحتها (وعلى الجلة فيل في امور النجاسات الى المساهلة) فيها وعدم
التعمق (فهما من سيرة الاولين) وطريقة السلف الصالحين (وحسبما) أي قطعها (المادة الواسوس)
فان عامة الواسوس فيها (ولذلك) اقتبست بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف (بين الاثنتي عشرة من هذه المسائل) وكان
المسائل كان يستفتي في هذه المسائل بحسب ما آذاه الله اجتهاده والا فلا يجوز له أن يخالف مذهب
امامه والمصنف رحمه الله تعالى كان من سلكه دعوى الاجتهاد أي في المذهب كما ينشئ كلام كثير من أئمة
مذهبه ولعل من نظر الى ظاهر سياقه هذا في هذا الكتاب جزم بأنه وجع في آخر عمره ما لم يكد ليس كذلك
وذكر الشيخ أجدز ووقفي شرحه على قواعد العقائد المصنف ما نصه جمعت أبا عبد الله لقوري يقول
قال ابن العربي في كتاب الاقتراب في شرح الجلاب لما نقلت شريفا أوجا في العلوم ترك العناد ورجع
الى المتصود من مذهب مالك وقاله قال سيدي أجدز ووقفي لا يخفى ما في هذا الكلام من الحرورية
والضعف والله أعلم اه قلت ابن العربي كان ممن شاهد المصنف أخذ صنو كانه أشار بكلامه المذكور الى
هذا الذي أورد المصنف هنا ولا يلزم من مخالفته لمامه في مسألة من المسائل أن يكون خرج عن مذهبه
بالكيفية هذا لا يقول به أحد الا ترى الى الامام أبي جعفر الطحاوي قد يخارق ولا يخالف في الامام وأصحابه
و يؤيد به الاثار وذهب اليه أحنافا ولا يلزم منه انه خرج من المذهب لا يقول به أحد كوشا من مجتهدي
المذاهب فتأمل ذلك ثم لما فرغ المصنف من ذكر الزاوية والمزال شرع بد كوفي الازالة فقال (الطرف
الثالث في كيفية الازالة) اعلم أولا أن الشيء ينقسم الى نفس العين وغيره وأما العن فلا يظهر
بما لا يخفى من ظاهره والظن وجلسد المتبسة يظهر بالباغ والعلة والضفة والهم الذي هو حسوا البيض اذا
حينئذها فاستحالت حيوانا أو ما غير، فأشار للمصنف اليه بقوله (والنجاسة ان كانت حكمية) فقد قسمها
الى اثنتين حكمية وعينية فان كانت حكمية (وهي التي ليس لها جرم محسوس) كالبول اذا جث على المحل ولم
توجد له رائحة لا أثر (فيكون ابراء المله على جميع موارد هذا) ونص الى جبري في موارد ليس مما رآه
ولا يجب في الاجزاء عدد خلافا لابي حنيفة حيث شرط في ازالة النجاسة الحكمية الغسل ثلاثا في رواية
وفي رواية الشرط أن يغلب على ظن الغسل طهارته ولا يحدث قال في الاحدى الى واثنى بشرط الغسل
سبعاني جميع النجاسات كالتي نجاسة الكلب نقله الرافعي قلت وهذا هو المشهور عن أحد سواه كانت النجاسة
في السيلين أو في غيرها وعنه رواية ثانية انه يجب غسل سائر النجاسات ثلاثا سواء كانت في السيلين أو
غيرهما وعنه رواية ثالثة ان كانت في السيلين ثلاثا وان كانت في غير السيلين فبسما وعنه رواية
رابعة ان كانت في السيلين أو في غير البدن وجب العدد وكان الواجب بسما وان كانت في البدن فقد
روى عنه أنه قال وإذا أصاب جسده فهو أسهل وللخلل يخطئ راوينا وعنه رواية خامسة وهو اسقاط
العدد فيها عدا الكلب والخنزير كذا في اختلاف الفقهاء لابن هبيرة الوزير والشافعي قوله صلى الله
عليه وسلم حليم ثم اقربيه ثم اغسله بالماء أمر بالغسل من غير اعتبار عدد (وان كانت عينية فلا) يكفي
فيها اجراء المله بل (لا بد من) محاولة (ازالة العين) أي أوصافها الثلاثة اللون والطعم والرائحة أو
ما وجد منها (وبقاء الطعم يدل على بقاء العين) وفي الوجهين فان بقي طعم لم تظهر لان رائحته سهلة قال
الرافعي ان بقي طعم لم يظهر سواه هي مع غيره من الصفات أو وحده لان الطعم سهل الازالة (وكذا بقاء
اللون) أي ان لم يبق الطعم فنظر ان بقي اللون وحده وكان سهل الازالة فلا يظهر (الا فبما يلتصق به)
كدم الحيفيص يصيب الثوب بوجع لا زول (فهو معقونه بعد) بالماءة والاستعانة (الحث والقرص)
بالصا والمهولة وروى بالمجعة أيضا وهكذا هو الوجهين في الحديث وفي الصحيح قال قال الأزهري الحث

كلها أساسا فلا بد من
التقصص بالنجاسات
المعتادة على المذهبين جميعا
وعلى الجلة فيل في أمور
النجاسات المعتادة الى
التساهل فهما من سيرة
الاولين وحسبما لمادة
الواسوس وبذلك اقتبست
بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف
فبقي مثل هذه المسائل
(الطرف الثالث في
كيفية الازالة)»

والنجاسة ان كانت حكمية
وهي التي ليس لها جرم
محسوس فكيف ابراء المله
على جميع موارد وان
كانت عينية فلا بد من ازالة
العين وبقاء الطعم يدل على
بقاء العين وكذا بقاء اللون
الا فبما يلتصق به فهو معقون
عنه بعد الحث والقرص

أن يجعل يمارف عود أو حجر والقرص أن يدل بأطراف الأصابع والاطفار ولكاشد بادو يصب عليه الماء حتى تر ولبعينه وأثره وأخرى ج أجد وأوداود في رواية ابن الأعرابي من حديث خولة بنت يسار قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحوض فقال اغسله فقلت غسلته فبقى أثر فقال يكفك ولا يضرك أثره (وأما الرائحة فتقاؤها) أي إن بقيت الرائحة وهي عسرة الإزالة كرائحة الخمر فويل يظهر المحل فيه قولان وقيل وجهان أحدهما لأن بقاها الرائحة (يدل على بقاء العين) فصار كالعلم وهذا هو القياس في اللون لكن منعنا عنه الانتحار (ولا يعني عنها) والثاني وهو الأصح أنه يظهر لأننا احققنا بقاء اللون لمكان المشقة في إزالته وهذا المعنى موجود في الرائحة وروى في اللون أن يتأوجه أنه لا يظهر المحل مادام باقيا ذكره في التهمة وذهب إليه امام الحرمين إلى صلب التقيص وإن بقي اللون والرائحة معا فلا يظهر المحل لغو: دلالة على بقاء العين ثم إن قوله فهو معقوف عنه بعد الحث والقرص فيه بحثان الأول الاستمالة بالحث والقرص هل هو شرط أم لا يظهر كلامه يقتضي الاشتراط وبه يشعر نقل بعضهم لكن الذي نص عليه المصنف خلافا واحقا عليه بعد بحث خولة وانحصر على الاستحباب الثاني لم قاله معقوف عنه ولم قل فهو ظاهر أو يجنب لكن يعني أنه أم كيف الحال أطلق أكثر من القول بالطهارة ويجوز أن يقال إنه يجنب لكن يعني عنه كافي أثر محصل الاستحباب ودم البراغيت وليس في الأخبار تصريح بالطهارة وإنما يقتضي العفو والسماحة وقد تعرض في التهمة مثل هذا في الرائحة فقال إن قلنا لا يظهر فهو معقوف عنه كدم البراغيت وقد أشار المصنف إلى هذا فقال (الاذا كان الشيء له رائحة فائحة تصير رائحتها) أي يعني عنه (فالدق والعصر) مع إرجاء الماء على الثوب (مرات متواليات يقوم مقام الحث والقرص في) إزالة (اللون) وهذا الذي أشار إليه المصنف في الوجهين قوله ثم يسحب الاستظهار بغسله ثانية وثالثة ولذو جوب العصر وجهان وإن وجب العصر في اكتفائه بالجفاف وجهان قال الرافعي في شرحه الاستظهار بالطهارة طلب الطهارة ويجوز إبقاء الماشقة بمعنى الاحتياط وقدروا بجعلوا لغرض أن التلث تسحب إزالة الخاصة كاللحم الحث وإنما يتأدى الاستحباب إذا وقعت المرة الثانية أو الثالثة بعد ذلك والتجاسات أما الفسلات المحتاج إليها إزالة العين فلا بد منها واستحباب الاستظهار يشمل الخاصة والحكمة والعينة وأما مسألة العصر فقد اختلفوا في حصول الطهارة قبله على وجهين وبه وهما على أن الفسلة ظاهرة أو تخفية فعلى الأول فلا حاجة إلى العصر وهو الأصح وعلى الثاني فلا بد منه وعلى هذا فهل يكفي بالجفاف نفسه وجهان أحدهما نعم ثم ذكر المصنف في الوجهين وعاسبعة الأول إذا ورد الثوب النص على غسيل ينجس الماء ولم يظهر الثوب على الظاهر والثاني إذا أصاب الأرض بول فأفيض عليه الماء حتى صار مغلويا وذهب إليه طهر وكذا إذا لم ينضب إذا حكمتنا بطهارة الفسلة فإن العصر لا يجب قال الرافعي وفيه خلافا لابي حنيفة قال لا يظهر الأرض حتى يعمى إلى الموضع الذي وصلت النداء إليه وينقل التراب والثالث الذين المجعون بالماء النص يظهر إذا نضب فيه الماء الطهور فإن طبع طهر ظاهره فأقضى الماء عليه دون باطنه والرابع بول الصبي قبل أن يعلم يكفي فيه وض الماء فلا يجب الغسل بخلاف الصبي وفيه خلافا لمالك وأبي حنيفة وقد تقدمت الإشارة إليه والخامس ولو غلب الكلب غسل سبعه إذا حدث بالتراب خلافا لابي حنيفة حيث قال حكمه حكم سائر التماسات ولا جد حث قال فرواية ثمان مرات فلت وقال مالك يغسل من ولو نغم تعبد الإنباسه وروى الإمام استحب ما رواه ما وقع فيه من سائر التماسات ثم قال المصنف وعرفه وسائر أحواله كالغالب وفي الحاق الخنزير به قولان والظاهر أنه لا يقوم بالصواب ولا الشئان مقام التراب ولا الفسلة الثانية وكان التراب نجسا أو منجس يثلج فيه وجهان قلت وقد سبق التفصيل في لمباب الكلب عند أجهاننا فراجعه والسادس سؤر الهر طاهر فإن أكلت فأورثه ثم لغفت ما قتل فيه ثلاثة أوجه والاحسن تعميم العفو للعجاجة قال الرافعي وهو خلاف ما صححه معظم الأصحاب وقال النووي

وأما الرائحة فتقاؤها يدل على بقاء العين ولا يعني عنها الاذا كان الشيء له رائحة فائحة يصير رائحتها فائحة ومرات متواليات يقوم مقام الحث والقرص في اللون

غير الملاءمة من المائعات كلها والسابع غسالة النجاسة ان تغير فهو يحس وان لم يتغير حكمه حكم المثل
بعد الغسل ان طهر فطاهر وفي القديم هو طاهر على كل حال عالم بتغير وقبل حكمه حكم المثل قبل الغسل
وقطعها فاقده في فرائض الغسلة الثانية من ولوغ الكعب انتهت الفروع السبعة والكلام على كل فرع
منها لم يل فراجع الشرح ثم قال المصنف (والزبل للوسواس) المعارض في ازالة النجاسات (ان يعلم ان
الاشياء من أسلها) خلقت طاهرة يتبين (وان النجاسات عارضة عليها) فلا لا شاهد عليه نجاسة
من ثنية (ولا تعلمها يقينا) بانخبار صادق ثوبا كان أو غير (نصلى معه) ولا تشك في طهارته ابقاء على الاصل
(ولا يثبت أن يتوصل بالاستنباطات) وفي نسخة بالاستنباط وهو الاستخراج بالاجتهاد (الى تقدير
الحاسن) بل يقف فيما أخبر به الشارع ولا يتجاوز عن الحدوده ثم ان القسم الاول في طهارة الاثنيات
ثم شرع في طهارة الاحداث فقال (القسم الثاني) في بيان (طهارة الاحداث) هو جمع حدث تقدم بيانه
(وقد) أي يدخل في طهارة الاحداث (الوضوء والغسل والنيم ويقدمها) أي تلك الثلاثة (الاستنجاء)
وما يتبعه (فتورد) هنا (كيفية) أي الاربعة (على الترتيب) المناسب مقدا اهمها اهم (مع ادبها
وسمتها) ولواحق كل من ذلك (مبتدئين بسبب الوضوء) وهو فضله الحاجة ان شاء الله تعالى) وأصل
الحاجة الفقري التي مع حبته والجمع حاج تحلف التماس حاجات وحوادث والمراد بقضاءها بان وضوءها ونيلها
وهو كتابة عن اخراج الفضلات الباطنية ومثله البراز والغائط والخلام أو شمسها وظاهر كلام المصنف
يقضي ان سبب الوضوء هو الحدث وذلك لانه يتكرر بتكرار الحدث وهذا فطرده أصحابنا قال الجلال
النجازي في حواشي الهداية السبب ما يكون مقضيا الى السبب والحدث واقع للوضوء فكيف يكون سببا
للوضوء وكذا قول أهل الظاهر ان سبب الوضوء القيام الى الصلاة لظاهر النص وهو أيضا فاسد لانه صلى
الله عليه وسلم على خمس صلوات وضوء واحد والصحيح عندنا سببه الصلاة وفي قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلاة الا تيمموا تصيبون عليه لان الطهارة تضاف الى الصلاة والاضافة دليل السببية ولان الطهارة شرط
لصلاة فوجب أن يكون سبب وجوب الصلاة لا غير قياسا على سائر الشروط وهذا لان شرط الشيء
تيسره وانما يصير تعالى ان لو وجب بسببه فلو وجب بسبب آخر يصير تعالى سببه لا للشرط ولا نسلم
بأن الطهارة تتكرر بتكرار الحدث بل بتكرار الصلاة لأن تجديد الوضوء لم يجب وان تكرره سببه وهو
الصلاة لان تجديد الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلاة فهما كان المقصود
حاصلا كان مستغنيا عن تجديد فعل التوضؤ كما في استقبال القبلة وسر المودة وطهارة الثوب اذا وجدت
هذه الاحوال عند الشرع في الصلاة لا بشرط تجديد هذه الاعمال عند وقوعها كذا هذا فثبت بها
ذكرنا ان سبب وجوب الوضوء الصلاة والحدث شرطه بدلالة النص وصيغته أما الصيغة فلا بد ذكر
الحدث في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والبول انما يجب بما يجب به الاصل فكان ذكر الحدث في
البذل ذكر في البذل وأما الالة فتقوله تعالى اذا قمتم أي من مضاجعكم وهو كتابة عن النوم وانه حدث
وانما صرح بذكر الحدث في باب الغسل والنيم دون الوضوء والله أعلم فعمل ان الوضوء سنة وقرض
والحدث شرط لكونه فرضا لا لكونه سنة فيكون الوضوء على الوضوء فور اعلى نور والغسل على الغسل
والنيم على النيم يكون عبثا والله الموفق

(باب آداب قضاء الحاجة)

الآداب جمع أدب وهو ما فيه زيادة احترام ولا بأس بتركه والآداب محكمة للسنة كانت السنن محكمة
للاوجب وقضاء الحاجة بهم لما يخرج من القبل والبر وقد ذكر المصنف هنا نحو من اثنين وعشرين آدابا
وكلمها مشية على قانون الاتباع قال ان كنتم تعبدون الله فاعبدوني بحسبكم الله فقال (ينبغي) وفي المصباح يقال
ينبغي أن يكون كذا معناه ينبغي ندبا مؤكدا لا يحسن تركه واستعمال ما فيه مهيور وقد عدوا ينبغي

والزبل للوسواس أن يعلم
أن الاشياء خلقت طاهرة
يتبين فلا يشاهد عليه
نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلى
معه ولا ينبغي أن يتوصل
بالاستنباط الى تقدير
النجاسات

(القسم الثاني طهارة
الاحداث) ومنها الوضوء
والغسل والنيم ويقدمها
الاستنجاء فلنورد كيفية
على الترتيب مع آدابها
وسنها مبتدئين بسبب
الوضوء وآداب قضاء الحاجة
ان شاء الله تعالى

(باب آداب قضاء الحاجة)
ينبغي

من الأفعال التي لا تصرف فلا يقال انبى وأجازه بعضهم وحكى عن الكسائي أنه سمع من العرب يوماً ينطقون
أن يكون كذا أي ما يستقيم أو يحسن قول المصنف ينطق للذهاب إلى قضاء الحاجة صغرى كانت أو كبرى
أي يندب ويحسن (أن يبعد عن أعين الناظرين) إليه إذا كان (في الصراة) وعلم من هذا القيد أنه في
البوت والمنازل لا يشترط ذلك وقد مر عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا ذهب المذهب أبعد كعند
الزينة في السن وقد مر عنه من أحدهما أبعد نفسه عن الناس لئلا ينظر إليه الناظر فيكون متعدياً
والثاني أبعد أي صار بعيداً عن الناس فيكون لازماً لهما إلى واحد وقائلاً لا بعداً عن لارمله شخص ولا
يسمع له صوت (و) الثاني (أن يستتر بشئ عند التبرز أن يوجد) لأن كشف العورة حرام وهذا أيضاً
الصراع فقد أخرج أبو داود والنسائي من حديث أنس بن مالك أنه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
يجمع كثبان من رمل فليستدبره فإن الشيطان يلعب بفتاحه فبني آدم من فعل فقد أحسن ومن لا فلا يخرج
(و) الثالث (أن لا يكشف عورته) وهي من السريرة إلى الركبة على خلاف فيه بين الأئمة (قبل الانتهاء إلى
موضع الجلوس) سواء كان في الصراة أو في البنيان ولكن ينبغي أن يشمر ثيابه قبل ذلك ما عدا الزاوية وقد
روى أبو داود من طريق الأعمش عن رجل عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد الجلوس
لا رفع ثوبه حتى يدنو من الأرض أخرجه الترمذي أيضاً قال هو مسلم (و) الرابع (أن لا يستقبل
الشمس والقمر) بعورته فإنه قد ورد أنهما يلعنانه ويشتركان فيه الصراة والبيان قاله الهاملي (و) الخامس
(أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها) بعورته لما روي عنه صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة ولا
تستدبروها ولكن شرفوا أو شرفوا (إذا كان في بناء) أي المنازل المبنية فإنه يجوز عند الشافعي وما كان
(والعدول عنهما أيضاً البناء أحب) وهو مذهب أبي حنيفة وفي المخل لا من الحاج ما لم يكن في سطح فابعد
وكره على الاختلاف في التعديل هل انتهى أكراماً للقبلة فكره أو أكراماً للكتابة فيجوز وكذلك الجناح
أن كان في البيت فيجوز وإن كان في السطح فيختلف فيه على مقتضى التعليل (وإن استقر في الصراة) (أما)
أي ناقة أو رحلها بائز (وكذلك بذيله) وذلك لأن رخصه على الأرض بأطرافه (و) السادس (أن يتي
الجلوس في موضع الناس) أي الموضع الذي يجمع فيه إليه الناس عادة فيجدون في ذلك عيب فلا ذاهم
وربما يمتنعون من فعل ذلك (و) السابع (أن لا يبول في الماء الزك) أي الذي لا يجري وفي معناه
النفرة وأنما يخص لفظ البول موافقة للحدِيث ذلك التحريم إذا كان دوراً عشرين عند أبي حنيفة
أودون القلتين كعند الشافعي وأحد وجعل ما في هذا النبي صلى الله عليه وسلم على التنزه لآل البيت لأن الماء لا ينقص
عنده وصول النجاسة إليه إلا بالتغير كثيراً كان أو قليلاً بلواً كان أو كذا ولكن ربما تغير الزاوية
بالبول فيه فيكون الاختصال به محرماً بالأجاء قال ابن دقيق العبد وهذا يلتفت إلى الحل لفظاً على معنيين
مختلفين وهي مسئلة أصولية وقال المذهب في ضرورة النبي صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الزك
الأصول فإن كان كثيراً فالنهي عنه على وجه التنزه وإن كان قليلاً فلا على الوجه الأول أه وهمل يلحق
بالنهي عن البول في الزاوية كذا الاستحباب فيه لمخافة من تقذره أو قال التزوي أن كان قليلاً فهو حرام
وإن كان كثيراً فلا لأنه ليس معنى البول فواضع وإن أراد من القاطن فعل عدم الكراهة نظر خصوصاً
العراقي إن كان أراد الاستحباب من البول فواضع وإن أراد من القاطن فعل عدم الكراهة نظر خصوصاً
لأن لم يجفقه بالغر وقال ابن بطال لم يأخذ أحد من الفقهاء بفناء هذا الحديث إلا دادوا الظاهر فإنه
زعم أن من بال في آتاه وصبه فيه كان له ولغيره الوضوء به لانه أعانته عن البول فيه قطعاً وصبه البول
من الآتاه ليس ببول فيه وقال ما هو أشنع من هذا أنه إذا تقوط فيه كان له ولغيره الوضوء به لأن النبي
أعانته من البول فيه وهذا في غاية القسوة وقد مر حرم أن يبول في الماء الزك صاحب الفقه ومن التزم
هذه الفضاغ وجد هذا الجود تحقيقاً أن لا يبعد من العلماء بل ولا في الوجود (و) الثامن أن لا يبول

أن يبعد عن أعين
الناظرين في الصراة وإن
يستتر بشئ إن وجد وإن
لا يكشف عورته قبل الانتهاء
إلى موضع الجلوس وإن
لا يستقبل الشمس والقمر
وإن لا يستقبل القبلة ولا
يستدبرها إذا كان في
بناها والعدول أيضاً عن
البناء أحب وإن استقر في
الصراة وأطرافها بائز وكذلك
بذيله وإن يتي الجلوس في
موضع الناس وأن لا يبول
في الماء الزك

(تحت الشجرة المترية) أولاً لاجتماع الناس تحت ظلال الأشجار لاسمى في الصيف وكلما كانت الشجرة قريبة من الطرق السلوكية كان التهيؤ أكد وثانياً لاجتماع هذه الناس لجنى ثمارها والارتفاع بها فيكون سبباً للإذى بل هو من الملاعن وفي معنى البول الغائما وهو أشد (و) التاسع أن لا يبول (في الجفرة) يضم الجهم وسكون الحياء المهمة وهو الكثرة من الأرض إذا اتجاها برأس الذر واختلاف إذا بعد عنه فوصل بوله إليه ذكره خيفة من حشرات تتبعته عليه منه وقيل يباح لبعده عن الحشرات أن كانت فيها وقيل إنما نهى عن البول في الجفرة لكونها مساكن للجبن لما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله بن سرجس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الجفر قالوا اقتاده ما يكره من البول في الجفر قال كان يقال أنها مساكن الجن وقد ثبت أن سعد بن معاذ رضى الله عنه أو غيره كان في سفر فبال في كوة فقتله الجن وأشد نحن قتلنا سعد الخروج والقصة مشهورة (و) العاشر (أن يتقي) في بوله (الموضع الصلب) لتلازم عليه (و) الحادى عشر أن يتقي (مهاب الرياح في البول) خاصة (استترها من ريشاشه) ولما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال استترها من البول فإن عاصم غاب القرمه قال ابن الحاج في المغفل ويطبقه النبي عن البول في المراحيض التي تبنى في الروعات بالدار المصرية لأنهم يعملون السراب متسعا والمراحيض كلها مننذة إليه فتسرع فيه الهواء لأنه يدخل إليه من بعض المراحيض ويخرج من الأخرى فلهذا يترجى منها موضع مهاب الرياح من يبول فيه يرجع إليه منه وقوله فينبى أن يمنع ومن اضطر لذلك ينبى أن يبول في وعاء ثم يفرغه في المراحيض فيسمل من النجاسة وهذا بين (و) الثاني عشر (أن يتكئ في جلوسه على الرجل اليسرى) ويقوم عروق وبجله اليمنى مع التوكئ على ركبة اليسرى فإن هذه الصفات أسرع لخروج الحدث وقد روى سقاة بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال علنا إذا أتينا الخلاء أن نتوكأ على اليسرى (و) الثالث عشر (أن كان في بستان يقدم الرجل اليسرى في الخشول والنهني في الخروج) على العكس من دخول المسجد والخروج منه ولا يعتد للفقهاء الأصهار قال الرافعي اختلف فيه كلام الأصحاب والذي في الوسيط يقتضى الاختصاص باليمنى لكن الأكثر على أنه لا يخص (و) الرابع عشر (أن لا يبول قائماً) كما كانت عائشة ترضى الله عنهما من حديثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه (قال العراقي أخرجه الترمذى والنسائي وابن ماجه قال الترمذى هو أحسن شيء في هذا الباب وأصح ما أرى لم يكن مواظباً على ذلك بل كان يتقي منه أحياناً فلم تطلع عليه عائشة ترضى الله عنها ولذا أنكرت (وقال عمر رضى الله عنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم وآباء أول قائماً فقال يا عمر لا تلبس قائماً) قال العراقي أخرجه ابن ماجه بأسناد ضعيف ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر لعمر اه (وفيه) أى في البول قائماً (رخصة) وجواز على المشهور إذا كان في موضع لا يمكن الاطلاع عليه وكان الموضع رخواً فإنه يشفى به من وجع الصلب (أدوى حذفة) بن النعمان رضى الله عنه (له صلى الله عليه وسلم بال قائماً فأتته بوضوء قنوصاً وسمع على خضبه) قال العراقي متفق عليه اه قلت أخرجه الستة لفظاً أتى بساطة قوم فقال قائماً ثم دعاه فمسم على خضبه قال أبو داود قال المسدد قال فذهبت أتبعه فدعاه حتى كنت عند عصبه (و) الخامس عشر (أن لا يبول في المغسل) هو الموضع الذي يغتسل فيه (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عاملة الوساوس منه) قال العراقي أخرجه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن مغفل قال الترمذى غريب قلت وأسنده صحيح اه قلت ولظنهم لا يبولن أحدكم في مسجعه ثم يغتسل فيه فإن عامة الوساوس منه وأخرجه أحمد إلا أنه قال ثم يتوضأ فيه وأخرج أبو داود والنسائي من حديث جابر بن عبد الرحمن الجعفي قال لقيت رجلاً صاحب النبي صلى الله عليه وسلم قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تشتموا أحدنا كل يرم أو يبول في مقفله (قال ابن المبارك) هو الإمام عبد الله بن المبارك بن واضح الحضلي

ولاحتب الشجرة المترية ولا في الجفر وأن يتقي الموضع الصلب ومهاب الرياح في البول استترها من ريشاشه وأن يتكئ في جلوسه على الرجل اليسرى وأن كان في بستان يقدم الرجل اليسرى في الخشول والنهني في الخروج ولا يبول قائماً قالت عائشة ترضى الله عنه من حديثكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه وقال عمر رضى الله عنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وآباء أول قائماً فقال يا عمر لا تلبس قائماً قال عمر فمسم على خضبه فأتته بوضوء قنوصاً وسمع على خضبه يبول في المغسل قال صلى الله عليه وسلم عاملة الوساوس منه وقال ابن المبارك قدوس في البول في المغسل إذا جرى الماء عليه ذكره الترمذى وقال عليه السلام لا يبولن أحدكم في مسجعه ثم يتوضأ منه قال عاملة الوساوس منه وقال ابن المبارك

تقدمت ترجمته (ان كان الماء جاريا فلا بأس به) وبه قال أوجنته ونص العوارف بوسع في البول في المسح اذا جرى فيه الماء اه أي فهو مقد في المسح كما قلناه ذلك التأمل (د) السادس عشر (أن لا يستحب معه عند توجهه الى الغائط أو البول شيئا) كالخاتم والبراهم (عليه اسم الله عز وجل و) اسم (رسوله صلى الله عليه وسلم) احتراماً وان كان ساقه عليه شيء من ذلك ولم يجد بدا من رفعه قلب قصه الى باطن الكف ويقبض عليه وكذلك التماس والرق اذا كان عليها غلاف ثقيل من حديد أو نحاس أو غير ذلك فلا بأس به ثم رأيت الرافعي قال ومنها أن لا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى كالخاتم والبراهم التي عليها اسم الله تعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء وضع يده على راسه كان عليه محمد رسول الله والحق باسم الله تعالى اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم يعظي وتقرأه قال وكذلك يجوز من استحباب ما عليه شيء من القرآن وهل يخص هذا الادب بالبنين أم يعم البنين والبنات والصغار فيما يختلف ولا تعصب ورأيت للصبري انه اذا كان على فخذ الخاتم ذكر الله تعالى فله قبل دخول الخلاء وأسم كفه عليه فخصر بينهما وكلام غيره يشعر انه لا بد من التزعيم قيل انه لو غفل عن التزعيم اشتغل بقضاء الحاجة فتم كنهه على معنى لا ينظر (د) السابع عشر (أن لا يدخل بيت الله) أي المسح أو المرحاض (حاصر الرأس) أي كاشفه فلا يدخل الاغتيا راسه وكذلك عند الجماع (د) الثامن عشر (أن يقول) بالتعوذ الوارد (عند السجود) أي عند رادته (بسم الله أعوذ بالله من الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم) وفي المدخل لابن الحاج أعوذ بالله من الخبيث والخبيث الرجس الشيطان الرجيم وأخرج الجماعة من حديث أنس كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني أعوذ بك من الخبيث والخبيث هذا مضافاً جاد زيد ولفظ عبد الوارث بن سعيد أعوذ بالله والباقي سواء وأخرج أصحاب السنن الأربعة من حديث زيد بن أرقم رفعه ان هذه الحشوش مختصرة فإذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبيث والخبيث وقال الرمذي حديث أنس أصح وحديث زيد بن أرقم في استاده اضرب قلت قول المصنف عند السجود لم أر العندية في واحد من الصيغين وإنما علق البخاري للرواية والذي اتفقا عليه بلفظ كان اذا دخل وفي رواية هشيم عند مسلم الكتيبة بدل الخلاء وأخرجه البيهقي من طريق مسدد بلفظ اذا أراد دخول الخلاء وأما قوله بسم الله فأخرجه الطبراني في المعجم من حديث قتادة عن أنس رفعه أن هذه الحشوش مختصرة فإذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله اللهم اني أعوذ بك من الخبيث والخبيث وأخرجه الدارقطني في الافراد وقال تفرده عدي بن أبي عمارة عن قتادة وقال الطبراني لم يسئل فيه بسم الله الا عدي عن قتادة وأخرج ابن ماجه من حديث علي رفعه ستر ما بين الجن وعورات بني آدم أن يقول اذا دخل الكتيبة بسم الله وأما بقية الزوائد التي في سياق المصنف فأخرج الطبراني في المعجم من حديث ابن عمر وأنس رفعه ان كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني أعوذ بك من الرجس نجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وأخرج ابن السني حديث أنس مثله وأخرجه أبو نعيم كذلك إلا انه زاد في قوله بسم الله وهذه الرواية أقرب ما يكون الى سياق المصنف وكذلك ملوؤه الطبراني في المعجم من حديث أبي أمامة رفعه لا يهزأ أحدكم اذا دخل مرفقة أن يقول اللهم اني أعوذ بك من الرجس نجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وقد أخرجه ابن ماجه أيضاً (د) التاسع عشر (أن يقول) عند الخروج (من قضاء الحاجة) (الحديث الذي أذهب عني ما يؤذي ويأني على ما ينبغي ويكون ذلك خارجاً عن بيت الله) في موضع الحاجة) وهذه الزيادة وجدت في بعض النسخ وسقطت من أكثرها والدعاء المذكور أخرجه الطبراني في المعجم من طريق سلمة بن دهران عن طاوس رفعه فذكر حديثاً أدب الخلاء وقدمه ليقول اذا خرج الجلبة الذي الخ مثل سياق المصنف قال الطبراني لم نجد من وصل هذا الحديث قال الحافظ وفيه مع رساله ضعف وأخرج الأربعة من حديث عائشة رفعه كان اذا خرج من الغائط قال غفر الله

ان كان الماء جارياً فلا بأس
به ولا يستحب شيئاً عليه
اسم الله تعالى أو رسوله صلى
الله عليه وسلم ولا يدخل
بيت المرحاض الرأس وأن
يقول عند السجود بسم
الله أعوذ بالله من الرجس
نجس الخبيث الخبيث
الشيطان الرجيم وعند
الخروج الحمد لله الذي
أذهب عني ما يؤذي ويأني
على ما ينبغي ويكون ذلك
خارجاً عن بيت الله

وقال الترمذي غريب حسن اه وفي الباب حديث أبي ذر كان صلى الله عليه وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني وحديث أنس بن مالك مثله وفي لفظ الحمد لله الذي أحسن الى أبي آتوه وآخوه وحديث ابن عمر رضى الله عنه كان اذا خرج قال الحمد لله الذي اذاني لذته وأبقى قوته وأذهب عني آذاه وأخرج ابن أبي الدنيا في كل الشكر والخراعات في باب فضيلة الشكر من حديث عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فوحا عليه السلام لم يقم عن صلاة قط الا قال الحمد لله الذي اذاني لذته وأبقى منفعتي في جسدي وأخرج عني آدام (و) العشرون (أن بعد الجهر) أي يهينه للاستنجاء (قبل الجلوس) في المراءض وكذلك الماء لمن جع بينهما وقد ورد اتقوا الملاعن الثلاث وأعدوا النبل وهي أعمار الاستنجاء والمعنى من خوف الانتشار ولو لم لها بعد قضاء الحاجة (و) الحادي والعشرون (أن لا يستنجي بالماء في موضع) قضاء (الحاجة) ثلاثين طرا الى به من من الحاجة وهذا اذا كان الموضع للعد لغائط قريباً ولا مسالكه فأما المراحض التي تبقى الاثان بالدار المصرية وغيرها فيباح ذلك لان فيه حرجاً ومشقة ثم رأيت النووي أنه على ذلك في تحقيق المنهاج فقال هذا في غير الاخيلة المتخذة لذلك أما الاخيلة فلا يتقبل فيها لانه لا يلائمه رشاش (و) الثاني والعشرون (أن يستنجي من البول) خاصة ويتلقه نفسه فيه فيعمل على عادته (بالخص) والذهب والجبىء والعود والقيام والى الغضب الهني على اليسرى والنطالى وواه (والنثر) أي نثر الذكر (ثلاثاً) وذلك برفق (واصرار اليد) أي بعض أصابعه كما عند الرازي (على أسفل القضب) وبذلك لا يخرج ما هناك من البقايا قال ابن الحاج في المدخل رب شخص يحصل له التنظيف عند انقطاع البول عنه وأخر لا يحصل له ذلك الا بعد أن يقوم ويقعد وذلك راجع الى اختلاف أحوال الناس في أمرتهم وفي ما حكمهم وفي اختلاف الأزمنة عليهم فقد يتغير حاله بحسب اختلاف الامر وهو يعهد من نفسه عادة فيعمل عليها فاختاف عليه أن يصلى بالنجاسة أو يتوسوس في طهارته فيكون يعمل على ما ذكره في كل وقت من حال مزاجه وغدائه وزمانه فليس الشيع كالشباب وليس من كل البلطج سكرى كل الجبن وليس الحر كالبره اه (ولا يكثر التذكر في الاستبراء فيوسوس) أي يوقع نفسه في الوسوسة هل طهر الحبل أم لا (ويشق عليه الامر) خصوصاً في المواضع الباردة (و) اذا بلى أحد بذلك فعلاجه أن (ما يحس به من بلى) ويداد في الحبل (لتقدير) في نفسه (انه بقية للماء) الذي استنجى به فيزول عنه الوسواس (فان كان يؤذيه ذلك) ولم يندفع عنه (فليرش الماء عليه) أي على الفرج وينفضه (حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله أعني وش الماء) قال العراقي وش الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث عشرين بن الحكم الثقفي أو الحكم بن عتيان وهو ضارب كذا قال الترمذي وابن عبد البر اه وفي القوت وقد يكون ما يظهر من البذانة بعد فحسب الذكر بالماء ان ذلك من مرجع الماء يتردد في الاحليل لتسبب المسالك وتلاحم انضمامه عليه فان شحش الوسواس لتنضج على فرجه بالماء بعد وضوئه وهو أن يأخذ كفاً من ماء فيرشه عليه فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شبه فقهاء المدينة الذكر بالضرع وقال بعضهم انه لا زال يخرج منه الشئ بعد الشئ مادمت غده وقبل اذا وقع الماء على الذكر انقطع البول (وقد كان أخفهم استبراء) وأقلهم استعمالاً له (أفهمهم) عندهم كذا في القوت زاد المصنف (فتدل الوسوسة فيه على قوة الفقه) في الدين (وفي حديث سلمان رضى الله عنه علما رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى انخرامة أمرنا أن لا نستنجي بظلم ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وقال رجل لبعض

وان بعد النبل قبل الجلوس وأن لا يستنجي بالماء في موضع الحاجة وأن يستبرئ من البول بالخص والانسار ثلاثاً وأما ما رار البسد على أسفل القضب ولا يكثر التذكر في الاستبراء فيوسوس ويثقل عليه الامر وما يحس به من بلى فليقدر أنه بقية للماء فان كان يؤذيه ذلك فليرش عليه الماء حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أنه صلى الله عليه وسلم فعله أعني وش الماء وقد كان أخفهم استبراء أفهمهم فتدل الوسوسة فيه على قوة الفقه وفي حديث سلمان رضى الله عنه علما رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى انخرامة أمرنا أن لا نستنجي بظلم ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وقال رجل لبعض

الصلابة هكذا في سائر نسخ الكتاب ونص القوت لبعض أصحابه (من الاعراب) وهو الصحيح وما في نسخ
 الاحياء غير ينف (وقد ساءه) فقال (لا أحسبك تحسن الخرافة فقال لي وأبلى في) (ها) (لخاف) أي
 عرفت فتن قال فصنعها قال (أبعد الافر) أو أبعد عن الناس حتى يعني أرى (وأعد المرد) أي أهبة
 للاستيحاء قبل الجالوس لغرض الحاجة (واستقبل الشيخ واستدبر الارج) أي أجعل الشيخ سائر من قد ادى
 واجعل الارج من وراءك لا يظهر الرشا (واقفى اقله القلي واجعل أجفالك النعام) ونص عوارف
 المعارف قال رجل من بعض الصلابة لرجل من الاعراب وفيه قال أبعد عن البشر وأعد المرد والباقي سواء
 قال صاحب القوت (الشيخ) بالكسر (نبت طيب الرائحة) وليس في القوت الرائحة وإنما فيه نبت طيب
 يكون (بالبادية) أي غير مستزرع (والاقعاء ههنا) ونص القوت في هذا الموضع (أن يستوفز على
 صدور قدميه) أي يبعد منتصباً غير مطمئن وفي قوله ههنا إشارة إلى أن الاقعاء معان لكنها لا تناسب في
 الاستيحاء يقال أقفى إذا ألقى أثلبه بالأرض ونصب سابقه ووضع يده على الأرض كما بقي الكتاب
 وفي الصالح العجوهري بعد قوله ونصب سابقه ونسأله الى ظهره وقال ابن القطاع أقفى الكعب جلس
 على أثلبه ونصب نغذيه وأقفى الرجل جلس تلك الجلسة (والاجفالك أن يرضع بخره) وفي القوت بعينه في
 بعض نسخ الكتاب وأجفل جفل النعام وهو جمع أيضاً يقال فلان النعام إذا نبت وشردت وأجفل
 القوم أسرعوا في الحرب (ومن الرخصة أن يقول الإنسان قريما من صاحبه مستترانه فعل ذلك
 رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة نصيائه ليستأمن الناس به) وفي نسخة ليسن لانه من عبارة القوت فاما
 من أراد أن يقول قريما من صاحبه بحيث يراه أو يحسه فلا بأس بذلك فانها رخصة من رسول الله صلى
 الله عليه وسلم رفع الحياء منها بقله لانه عليه السلام كان أشد الناس حياء وقد كان مع ذلك يقول
 والى جنبه صاحبه ليسن التوسعة في ذلك قلت وتقدم قريما في حديث حذيفة عن أبي داود فثبت
 أنما بعد دفاعي حتى كنت عند قبه وقال العراقي هو يثق عليه من حديث حذيفة اه قلت بل هو عند
 السنة كما ثبتت الإشارة اليه (تنبيه) قد ذكر النووي في تحقيق المنهاج أذا أخرج ليرسلها المصنف
 وكذلك ابن الحاج في المداخل وقد أكثر منها حتى أوصلها الى ستين وقد أشير الى بعضها لأن بعضها منها قد
 ذكره المصنف في الذي يليه فاعلمنا من ذكره قال النووي يكره استقبال بيت المقدس واستدباره يقول أو
 غائط ولا يحرم ويكره أن يذكر الله تعالى أو يشكك بشئ قبل خروجه الاضرورة فان عسى حمد الله تعالى
 بقلبه ولا يحرم لسانه وكذلك في حال الجماع ويكره البول في قارعة الطريق وعند القبور ويحرم البول على
 القبر وفي المسجد فوالله في إناؤه في المسجد فهو حرام على الأصح ونسب أن لا يرى الى ما يخبر عنه من وإلى
 فرجه ولا إلى السماء ولا يصيب يده ويكره الحلة القعود على الخلاء ويستحب أن يقول في مكان لين
 لا مرث عليه قوله اه وقال ابن الحاج في المداخل وأن لا يشهد حتى يلتفت يمنة وشمالا وإذا قعدا يلتفت
 يمنة ولا شمالا بأس أن يستعبد عند الارتياح ويجب أن يشكك إذا اضطر الى ذلك من أمر غير مثل
 حريق أو عجمي يقع أدابة أو ما أشبه ذلك وأن لا يسلم على أحد ولا يسلم عليه أحد فان سلم عليه أحد فلا بد
 عليه ويكره أن يقول في المداخل إذا كان هوم من أسفل لانه يوجه رجوع اليه وان يفرج نغذيه في القعود
 لا لا يشار عليه شئ من الخساسة لا يشر بها وأن لا يتوقفت تحت شئ من شاطئ غير أن لا هذه
 المواضع لراحة الناس في الغالب إذا أراد أحد أن يستريح يطلب ظلاً أو برد التبر للقاء فبعد ما يجعل
 هناك فيقول اللهم العن من فعل هذا وإن يعجب البيع والكأين للاحترامها وانما لمولانا ليعلموا ذلك
 في مساجدنا لا ينهي عن سب الآلهة المدعوة من دون الله عز وجل ولا سبوا الله تعالى ويكره البول
 في الأواني الشخصية للسرف وكذا منع في أواني الذهب والفضة لتعريم اتخاذها واستعمالها ويكره في
 مخازن القلعة والدور المسلوكة التي خربت ويجوز أن يدخل أصبعه عند الاستنجاء في الثوب فانه من فعل

الصلابة من الاعراب وقد
 خاصه لأحسبك تحسن
 الخرافة قال لي وأبلى
 اني لاحسبها واني بها
 لخافن أبعد الافر وأعد
 المدر وأستقبل الشيخ
 واستدبر الارج واقفى
 القلي واجفل اجفالك النعام
 الشيخ نبت طيب الرائحة
 بالبادية وأدقعاء ههنا
 استوفز على صدور قدميه
 والاجفالك أن يرضع بخره
 ومن الرخصة أن يقول
 الانسان قريما من صاحبه
 مستترانه فعل ذلك رسول
 الله صلى الله عليه وسلم مع
 شدة نصيائه ليسن الناس
 ذلك

شرار الناس وهو منهي عنه وإذا قام لم يترى فلا يخرج من الناس وذكره في دية وإن كان تحت ثوبه فان ذلك مثله وشبهه فكثيرا ما فعل بعض الناس هذا وقد نهى عنه فان كانت له ضرورة في الاجتماع بالناس اذ ذاك فليعمل على فرجه خرقه يشدها عليه ثم يخرج للناس فإذا فرغ من ضرورته تنظف اذذال ويكره الاشتغال فيه. وهو فيه من تنف ايضا وغيره للابسط في خروج الحدث والمقصود الاسراع في الخروج من ذلك المجل بذلك وردت السنة قال الامام أبو عبد الله القرشي اذا أراد الله بعد شيئا يستريح عليه الطهارة وان لا يستحمر بها ما مسجد لحرمته ولا في سائط المولك لغيره لانه تصرف في ملك الغير ولا في سائط وقف لانه تصرف فيه وهو في حوز من وقف عليه وذلك لا يجوز وهذا كله حرام باتفاق وكثيرا ما يتساهل اليوم في هذه الاشياء سيما في سائل الوضوء فتجد الحيطان في غاية ما يمكن أن يكون من القذو لاجل استحمارهم فيها وذلك لا يجوز وايضا في سائط ملكه لانه قد يتزل عليه المطر أو يصيبه بلل من الماء أو يبلصق هو أو غيره اليه فتصيب العجاسة فيصلي بها ووجه آخر هو أن يكون في الحائط حيوان فتأذي وقد رأيت ذلك عينا بعض الناس استحمر في سائط فسقطه عقرب كانت هناك على رأس ذكره ورأى من ذلك شدة خطاؤه والله اعلم. (كيفية الاستحباء) ما كان المخرج الى الاستحباء انما هو قضاء الحاجة قدوم آذانه ثم شرع في بيان كيفية الاستحباء اعلم أن الاستحباء استفعال من الخبز والسنن للعالم أي طلب الخبز ليزيله والخبز هو الذي الباقي في قم أحد المخرجين وقيل السنن السلب والارائه بالاستحباء وقيل أصله الذهاب الى الخبز وهو ما ارتفع من الارض كافوا يسترون بها اذا فسدوا للخبز وبعد انشاقهم على مشروعية الاستحباء اختلفوا هل هو واجب أو سنة وبالاول قال الشافعي وأجدلامه صلى الله عليه وسلم بالاستحباء ثلاثة أحجار وكل ما فيه تعدد يكون واجبا كقوع الكلب وقالمالك وأوحنيقة والزبي من الشافعية هونته واحضروا حديث أبي هريرة عند أبي داود مرفوعا عن استحمر فليوتر في فصل فقصده أسن ومن لا فلا يخرج وأباب البيهقي بأن المراد فليوتر بعد الثلاث ورد بأن الامر للاستحباء وعند الزيادة على الثلاث مع الاتقاء بدعة وبدونه واجبة ثم اختلفوا في اشتراط العدد فقال الشافعي وأجدلامه بشرط لم يروى أو داود عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب أحدكم لحاجة فليستطب بثلاثة أحجار وقال أوحنيقة ومالك وداود ليس بشرط بدليل ما رواه البخاري من حديث ابن مسعود قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن أتبع بثلاثة أحجار فوجدت حجر من ولم أجد الثالث فأتيتهم ورفعة فأخذ الحجرين وأتيت الروفة وقال هذا وكس فاستبدل الطحاري بقوله وأتيت الروفة على عدم اشتراط الثلاث وعلم بأنه لو كان مشترطا لطلب ثالثا وأوجب بان في مسند أحمد في هذا الحديث بعد قوله هذا وكس ايتي بجهر أو أنه عليه السلام اكنني بطرف أحد الحجرين عن الثالث لان المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات وذلك حاصل ولو بواحد له ثلاثة أعرف قال المصنف (ثم يستحي مقصوده) كناية عن الدر اذا كان بالجماد وجب أن يستوفي ثلاث مسحات اما بالحرف حجر واحد وما في معناه أو بأحجار فقوله (بثلاثة أحجار) ليس لتخصيص الحكم بها لان غير الحجر متشارك في الجهر في تفصيل مقصود الاستحباء ولعل ذكر الاحجار جرى لغيتها والقدره عليها في عامة الاماكن فقوله المذكور مسوقا على موافقة الخبر والافالح غير مخصوص بالاحجار (فان أتيت) الموضع بثلاث الثلاثة الاحجار ونحوها (كني) وقال مالك وأوحنيقة اذا حصل الاتقاء بمادون الثلاث كني قال الرازي ولا حائبا وجه موافقة حكمه أبو عبد الله الحنطاي وغيره (والا) أي اذا استوفى العدد لكنه لم ينق (استعمل رابعة) وجوبها حتى يتيقن أنه المقصود الأصلي من شرع الاستحباء (فان أتيت كني) والاستعمال خامسة فان الايتار مستحب قال عليه الصلاة والسلام من استحمر فليوتر) أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة وهو رواية اسم أيضا وعند مسلم أيضا من حديثه اذا استحمر أحدكم فليستحمر

• (كيفية الاستحباء) •
ثم يستحي لمقعدته بثلاثة
أحجار فان أتيت بها كني
والاستعمل رابعة فان أتيت
استعمل خامسة لان الاتقاء
واجب والايتار مستحب
قال عليه السلام من
استحمر فليوتر

وترا وقوله فلم يترأ ثلاث أو خمس أو سبع أو غير ذلك والواجب الثلاث فان حصل الانقضاء بها والا
 وسبب الزيادة بما تقدم واستحب الايتار ان حصل الانقضاء بشفع وجعل ابن عمر الاستحجار هنا على استعمال
 الجوز فكان يتلأب وترا ويستحب وتراجعا بينهما وحكاية ابن عبد البر عن مالك وعند ابن داود زيادة
 في هذا الحديث وهو قوله من فعل فقد أحسن ومن لا يخرج وأما كيفية الاستحجار فبأن يأخذ الجرج
 يساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع الخناسة وعدها هكذا في النسخ بتأنيث الضمير والصواب
 وعده وفي بعض النسخ وعبرها من الأصرار (بالمصم والادارة إلى المؤخر) وعبرة القوت يأخذ الجرج
 بشماله وعده على مقعده من مقدمها مصحح إلى مؤخر المقعدة ثم يرى به هناك (ويأخذ الثانية ويضعها
 على المؤخر كذلك وعدها إلى المقدمة) وعبرة فيشدئ به من مؤخر المقعدة فيمسحها من مؤخرها إلى
 مقدمها ثم يرى به (ويأخذ الثالثة فيديرها حول المسربة إدارة) والمسربة كقعدة مجرى الخناطة
 ويخرجها سميت بذلك لاتسراب الخناط من هنا في اسم للموضع وهكذا هو أصل القوت وزاد عليه
 المصنف فقال (وان عسرت الادارة وسع من المقدمة أو الأخيرة أجزاء) وقال الرافي في شرح الوجيز
 في كيفية الاستحجار وجهان أظهرهما وبه قال ابن أبي هريرة وأورد المروزي أنه يمسح بكل يخرج جميع
 المحل بأن يضع واحدا على مقدمه فيرجع إلى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدمة الصفحة
 اليسرى ويقل به مثل ذلك ويمسح بالثالث الصفحة اليمنى فيمسحها به إلى مؤخرها ويديره إلى الصفحة اليسرى
 فياستخرج ثلاثة أعشار قبل واحد ويدير واحد ويعلق بالثالث قلت قال ابن المنقح هو غريب وقال
 النووي في شرح المهذب ضعف منكر لأصله قال وقول الرافي أنه ثابت غلط منه اه قال الرافي
 والثاني قال أبو الواسح ان جبراً للصفحة اليمنى وجبراً للصفحة اليسرى وجبراً للوسطا قلت هذا المستخرج
 أي الحق فيجب عليه صاحب المذهب والذي حكاه للوردى عن أبي إسحق أن يمسح بالجرج الأول الصفحة
 اليمنى من مقدمها إلى مؤخرها ويمسح بالثاني اليسرى من مؤخرها إلى مقدمها ثم يمسح بالثالث جميع المحل
 اه ثم قال الرافي وسكر في التهذيب وجهان ثالثا وهو أنه يأخذ واحدا فيضعه على مقدم المسربة ويديره
 إلى مؤخرها ويضع الثاني على مؤخرها ويديره إلى مقدمها ويعلق بالثالث كل المراد بالمسربة جميع
 الموضع وعلى هذا الوجه يمسح الجرج الأول والثاني جميع الموضع كأنه صفحة واحدة ويطبق الجرج
 الثالث على المنفذ وهذا يفارق هذا الوجه الأول فإنه على ذلك الوجه يطبق الجرج الأولين
 ويمسح بالثالث جميع الموضع قلت وهذا الوجه الثالث أقرب إلى ما ذكره أصحابنا قال الفقيه أبو جعفر
 الهندواني إذا كان الرجل في الشتاء يقبل بالأول ويدير بالثاني ويقبل بالثالث لأن خصيته في الشتاء
 غير متدليتين وذلك الفعل أبلغ واكمل في الصف بدبر الأول ويقبل بالثاني ويدير بالثالث لأن خصيته
 في الصيف متدليتان والمرأة تفعل في الاوقات كلها كالرجل في الشتاء أشلا ثلاث فخرجها كذا في شرح
 النقاية للشمسي وهكذا نقله شارح المختار وزاد أن المراد بالادارة الذهاب إلى جانب الدهر والاقبال عكسه
 والله أعلم ثم قال الرافي وهذا الخلاف في الاستحقاق أم في الأول به والاستحباب فيه وجهان عن الشيخ
 أبي محمد أن الوجهين موضوعان على التنافي وصاحب الوجه الاو لا يبعد الثاني لأن تخصيص كل جرج
 لوجه من وجهين رعاية العدد الواجب ولا يتصل في كل موضع بالاصح واحدة وصاحب الوجه الثاني لا يبعد
 الأول للغير المصرح بالتخصص ويقول العدد معتبر بالإضافة إلى جهة الموضع دون كل جزء منه قلت
 قال النووي وقبل يجوز الدول من المكينة الثانية إلى الأولى دون عكسه والله أعلم ثم قال الرافي وقال
 المهظم الخلاف في الأول به والاستحباب لثبوت الروايتين جميعا وكل واحد منهما جائز اه (تنبيه) *
 قول المصنف قبل موضع الخناسة فيه إشارة إلى أنه ينبغي أن يضع الجرج على موضع طاهر بالقرب من الخناسة

ويأخذ الجرج يساره ويضعه
 على مقدم المقعدة قبل
 موضع الخناسة ويديره
 بالمصم والادارة إلى المؤخر
 ويأخذ الثاني ويضعه على
 المؤخر كذلك ويمسح إلى
 المقدمه ويأخذ الثالث
 فيديره حول المسربة إدارة
 فان عسرت الادارة وسع
 من المقدمة والمؤخر أجزاء

لأنه لو وضعه على الخجاجة لبقى شياً منها وانشرها وحيث يتبع الغسل بالماء ثم إذا انتهى إلى الخجاجة
أدار الحجر فليقللها حتى يرفع كل جزء منه جزءاً من الخجاجة ولو أمر من غيراً رافة فقيه وجهان أحدهما
لأن الجزء الثاني من الحبل يلقى ما ينحس من الحجر والاستنجاء بالنجس لا يجوز وأظهر ههنا أنه يجوز ثلاث
الاقصار على الحجر رخصة وتكفيل الأدارة قضيق باب الرخصة وتذهب عن هذا الخلاف بأن الأدارة هل
تجب أم لا والله أعلم (ثم إن الرجل إذا كان يستنجي بالحمد في الغائط ما تقدم بيانه يأخذ الحجر بيسراه
ويضعه في الموضع ولا يستعين باليمنى وفي البول (يأخذ حجراً كبيراً بيمنه) يمسك (القضيب) أي الذكور
(بيساره) ويضع الحجر بقضيه ويمسك اليسار) دون اليمن فلو خرجت جملتها أو خص اليمن بالحركة
كان مستنجياً باليمن ومنهم من قال الأولى أن يأخذ الحجر بيساره والذكر بيمنه وعما أجبر على الذكر لأن
الاستنجاء يقع بالحجر ومساكه باليسار أولى والأول أظهر وأشهر لأن من الذكر باليمن منكره وانما قد
المصنف الحجر بالكبير لأن الصغير يحتاج إلى ضجاعة فيمسكه بيده اليمنى أو بين العقبين ويأخذ
ذكره بيساره ويضعه عليه ولا يحتاج في هذه الصورة للاستعانة باليمن وإن كان يستنجي بماله يحتاج إلى
ضبطه كالخضرة العظيمة والحداد أخذ ذكره باليسار (فيمسك ثلاثاً) أي ثلاث مرات (في ثلاثة مواضع
أو) يمسك (في ثلاثة أحجار أو) يمسك (في ثلاثة مواضع من جدار) غير ملوك لأحد ولا وقف لما تقدم
النقل عن ابن الحاجب في النهي عن حملتي ولا ملوك خوفاً من تلوثه أو غيره إذا أصابه المطر قال الرافعي
وذكر بعضهم أنه لا طريق للاحتراز عن هذه الكراهية إلا الاستكثار بين العقبين والأجسام أما إذا
استعمل اليمن منه كان مرتكباً للهنيء كيف فعل اه (أو أن لا يرى الرطوبة أو النداءة (في محل المسح)
ويقبل الجوف وكذلك إذا مده إلى الأرض ومسح به ثلاثاً وفي القوت ومن مذكره من موضع الحشفة
لم ينفعه لأنه بما كان في قبضة الإحليل ماء فيخرج بعد وضوئه ما كان فيه من الماء (فان حصل ذلك
يجزئ أتى بالثالثة ووجب ذلك) أي مسح المرة الثالثة تنجو به (إن أراد الاقتصار على الحجر) دون اتباعه
الماء (وان حصل بالربعة استحب الخامسة لا يثار) لقوله صلى الله عليه وسلم من استنجز فليوتر (ثم ينقل
من ذلك الموضع إلى موضع آخر ويستنجي بالماء) تحرزاً عن عود الرشاش إليه إذا أصاب الماء الخجاجة أي
فاذا كان يستنجي بالحجر فلا يقوم عن الموضع كيلاً تنتشر الخجاجة وقد تقدم عن النووي أن هذا في غير
الأخيلة المعبدة لذلك أما الأخيلة فلا تنقل فيها المشقة ولأنه لا يثاله وشاش (بأن يفضيه) أي يصب
الماء (باليمنى على محل النجس) وهو الأذى الكائن على قم الفرج (و بذلك باليسرى) مبتدئاً بالوسطى
ثم بالسابعة والخنصر ولكانها (حتى لا يبقى أثر) منه (بذكره الكف يحبس العنق) والمراد بالكف هنا
الأصابع ومروءة الاستنجاء بالماء عند أحساننا أن يبدأ بفصل قبله أولاً ثم يغسل يده ببطون الخنصر
والخنصر والوسطى لا يروى أنها احترازاً عن الاستنجاء بالأصابع حتى ينقطع الأثر ويعرف انقطاعه
بالخشونة في العنق وعدم الراحة وفي الفتاوى الظهير به يصعد بطن الوسطى فيغسل ملائها ثم بالنصر
كذلك ثم الخنصر ثم السابعة حتى يغلب على لثته الهذارة ولا يقدر ذلك بعد لأن الخجاجة قريبة الالتصاق
الوسطى فتدور ثلاثاً ويقع بالسبع والمرأة تصعد بالنصر والوسطى جميعاً معاً ثم تفعل بذلك كما
يفعل الرجل على ما وصفتنا لأن ما بدأت بأصبع واءمة كالرجل عسى يقع أصبعها في موضعها فيجب عليها
الغسل وهي لا تشعر به (و بذلك الاستقصاء) أي طاب المبالغة (فبه بالتعرض للباطن) أي لما بين
من الخجاجة (فان ذلك منبع لوسواس) ومن تعمقهم فيه ما أخبرني رجل من أهل الروم أن أولجن من
فضلائهم تذازع فقال أحدهما للثاني أنت لا تحسن الاستنجاء فقال الثاني بلى أحسن فيه فأمر بفرسين
عربين بعد أن يطع على متونهما قطعة فوب أيضاً وركب كل منهما واحداً بالاحمال أزار فرحمه مشواراً
فوجد أحدهما قد ظهر منه أثر على ذلك الثوب ولا يخفى أن ذلك كله من المبالغات التي لم يكن يعرفها

ثم يأخذ حجراً كبيراً بيمنه
والقضيب بيساره ويضع
الحجر بقضيه ويمسك
اليسار فيمسك ثلاثاً في ثلاثة
مواضع أو في ثلاثة أحجار
أو في ثلاثة مواضع من
جدار إلى أن لا يرى الرطوبة
في محل المسح فان حصل
ذلك جرتين أتى بالثالثة
ووجب ذلك أن أراد
الاقصار على الحجر وان
حصل بالربعة استحب
الخامسة لا يثار ثم ينقل
من ذلك الموضع إلى موضع
آخر ويستنجي بالماء بان
يطعسه باليمن على محل
النفس وبذلك باليسرى حتى
لا يبقى أثر بذكره الكف
يحبس العنق ويسترك
الاستقصاء فيه بالتعرض
للباطن فان ذلك منبع
الوسواس

الساف ثم ان الرجل قد يختلف حاله من جهة الطعام والشارب فلا يكون هذا وأمثاله مما استدله على
 أدب من أدب الاستحباب واليه أشار المصنف بقوله (وليعلم أن كل ما لا يصل اليه الماء فهو باطن) عن
 العيني (ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم يبرز) أي ما ظهر الى الخارج (وكل ما هو ظاهر)
 وبجسه البصر (وثبت حكم النجاسة لحد ظهوره أن يصل الماء اليه) بالامرار (فيزيله) حتى يثبت
 الطهارة (ولا معنى للوسواس) فيه (ويقول بعد الفراغ من الاستحباب اللهم طهر قلبي من النفاق وحسن
 فرجى من الفواحش) وانما حصل النفاق بالقلب لكونه موضعه والفواحش جمع فاحشة وكل شيء ياوز
 الحد فهو فاحش والمراد هنا الزنا المناسبة للفرج وانما جمعه نظرا الى أنواعه ثم ان هذا الفعل لم أجده
 هكذا الا في القوت ونصه فيقول عند الفراغ من الاستحباب اللهم طهر قلبي من الشك والنفاق وحسن
 فرجى من الفواحش اه وقد روى عن علي رضي الله عنه دعاء الاستحباب من طرق أربعة ضعية الأولى
 من طريق يحيى بن عمار عن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ثواب الوضوء فقال الحديث وفيه وإذا غسلت فرجك فقل اللهم حسن فرجى واجعلني من الذين إذا
 أعيدتهم شكروا وإذا ابتليتهم صبروا وآخر جسد أو القاسم بن سنده في كتاب الوضوء والمستغفر في
 الله عز وجل والديلي في مسند القردوس لكن الحسن بن علي منقطع وخارجة بن مصعب تركه الجهور
 والثانية من طريق أحمد بن محمد بن حبيب بن أبي حبيب عن أبي حبيب عن علي فذكر نحوه وفيه بعض
 زادات أخرجه المستغفر أيضا وأحمد بن مصعب حافظ لكنه أتم بوضع الحديث والثالثة من طريق
 أبي جعفر المرادي عن محمد بن أخنفة قال: سألت علي والدي عن أبي طالب رضي الله عنه وإذا غسنت
 إياه من ماء فسمي ثم سكب علي يده اليسرى ثم استسجى فقال اللهم حسن فرجى واستعزق ولا تشمت
 بي عدوي الحديث أخرجه أبو القاسم بن عساكر في أماله وفي سنده أهرم بن حوشب وقد وصف بأنه
 كان يضع الحديث والزابعة من طريق جعفر الصادق عن آبائه أخرجه الجرح بن أبي أسامة في مسنده
 قال الحافظ في تخرجه أحاديث الأذكار وفي سنده حماد بن عمرو والنسبي وقد وصف أيضا بأنه كان يضع
 الحديث قال ولم يخرجه في سابق لفظه الا أن والله أعلم (وبذلك يده) بعد الفراغ من الاستحباب (بما أتى)
 أي جدار ان كان في البنات (أو بالارض) ان كان بالعرصاء (ازالة لارائحة ان بقيت) وقد عقد أبو
 داود في سنده عليه بابا فقال باب الرجل يده بالارض إذا استسجى وأخرج فيه من حديث أبي هريرة
 قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أتى الخلاء أتته بماء في نور أو ركوة فاستسجى ثم مسح يده على الارض
 ثم أتته بماء آخر فتوضأ وأخرجه ابن ماجه أيضا وقال النووي ويشتبه أن يبدأ الاستسجى بالماء قبله
 وبذلك يده بعد غسل اليد ويضع فرجه أو سراره بعد الاستحباب دعاء الوسواس ويعتمد على أصبه
 الوسطى في غسل اليد ويستعمل من الماء ما يلبس على الفنزوال النجاسته ولا يتعرض للباطن ولو
 غلب على ظنه زوال النجاسة ثم مسح يده وبجها فهل يدل على بقاء النجاسة في الجمل كجمل في البدن أم لا
 وجهان أحدهما لا والله أعلم (والجمع بين الماء والخبر) أو ما في معناه (مستحب) وفي شرح الرافعي أفضل
 وفي كتب أصحابنا غسل الجمل بعد التيمم بغسل الجرجاء (فقد روى انه لما نزل قوله عز وجل فيه رجال
 يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) أخرجه الزبيري في مسنده من حديث ابن عباس قال سألت
 هذه الآية (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا هل فيه ما هذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم قالوا) أنا
 نتبع الجارية الماء أي (تجمع بين الماء والخبر) وسنده ضعيف كما قاله العراقي وابن الملقن وقال العراقي
 ورواه ابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي أيوب وجابر وأثنى في الاستحباب بالماء ليس فيه ذكر الجرجاء
 اه قلت وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قلت هذه الآية في
 أهل قباة فيه رجال يحبون أن يتطهروا قال كانوا يستنجون بالماء فقلت فيهم هذه الآية وقال الترمذي

وليعلم أن كل ما لا يصل اليه
 الماء فهو باطن ولا يثبت
 حكم النجاسة للفضلات
 الباطنة ما لم يظهر وكل
 ما هو ظاهر وثبت له حكم
 النجاسة لحد ظهوره أن
 يصل الماء اليه في يده
 ولا معنى للوسواس ويقول
 عند الفراغ من الاستحباب
 اللهم طهر قلبي من النفاق
 وحسن فرجى من
 الفواحش وبذلك يده
 بماء أو بالارض ازالة
 لارائحة ان بقيت والجمع
 بين الماء والخبر مستحب
 فقد روى انه لما نزل قوله
 تعالى فيه رجال يحبون
 أن يتطهروا والله يحب
 المتطهرين قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا هل فيه
 ما هذه الطهارة التي أثنى الله
 بها عليكم قالوا كل جمع بين
 الماء والخبر

حديث غريب وقال العراقي وابن الملقن وفي ذلك رد على قول النووي ببعالين الصالح ان لو ارد في جمع اهل قباء بين الماء والاحجار لأصله في كتب الحديث وانما قاله أصحابنا وغيرهم في كتب الفقه والتفسير اه وقال الرازي وفيه من طر يق المعنى أن العين تزول بالجر والآخر بالماء فلا يحتاج الى ضمارة عن النجاسة وهي محبوبة فان اقتصر على أحدهما فالله أولى لانه يزىل العين والآخر بالجر لا يزىل الا العين اه قال القسطلاني والذي اتفق عليه جمهور السلف والخلف أن الجمع بين الماء والجر أفضل فقدم الجر لنصف النجاسة وتقل مباشرتها يده ثم يستعمل الماء وسواء فيه الغائط والبول فكيفه ابن سراقه وسلم الرازي وكلام القفال الشاشي في شئ من الشريعة يقتضى تخصيصه بالغائط (تنبيه) ومنهم من كره الاستنجاء بالماء ونفي وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم متمكين بمارواه ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لا يزال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر انه كان لا يستنجي بالماء وعن الزهري قال ما كنا فعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء ونقل ابن التين عن مالك انه أنكر أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجى بالماء وعن ابن حبيب انه منع من الاستنجاء بالماء لانه مطعوم وقال بعضهم لا يجوز الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء والسنة قاضية عليهم استعمال النبي صلى الله عليه وسلم الإتيان وأبو هريرة معه ومعه أداة من ماء أخرجه البخاري والاصمعيلى من طر يق شعبة عن عطاة بن أبي ميمونة عن أنس وعند مسلم فخرج علينا وقد استنجى بالماء وعند ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير بن ربيعة فأنشبه بماء فاستنجى بها وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من غائطه الا من ماء والله أعلم (تنبيه) آخر قد تقدم أن الجمع بينهما أديب وقال الشافعي في شرح القباية وقبله هو سنة في زماننا لما روى البيهقي في سننه وابن أبي شيبة في المصنف عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال من كان قبلكم كانوا يعرفون براء وأنتم تملطون ثلثا فاتبعوا الحجارة الماء اه قلت وأخرج الترمذي من حديث عائشة انها قالت مررت بأبي بكر أن يغسل أثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله (فصل) لم يشر المصنف هنا الى كل ما يستنجى عنه وقد أورده في كتبه الثلاثة البسيط والوسط والوجيز ونحن نذكر خلاصته من تقرير الرازي قال الخارج من البسند ما ربح فلا استنجاء منه وأعين فان وجب بخروجها الطهارة الكبرى كالمني والحيض فيجب الغسل ولا يمكن الاقتصار على الجر قلت قال النووي صرح صاحب الحاوي وغيره بجواز الاستنجاء بالجر من دم الحيض وفائدته فيمن انقطع حيضها واستنجت بالجر ثم تجمعت لسفراً أو مرضاً صارت لاعادة اه ثم قال الرازي وان لم تجبه الطهارة الكبرى فنظر ان لم تجبه الصغرى أيضاً فان كان طاهر اذ كان وان كان نجساً كدم الفصد والحجامة فيزال كإزالة سائر النجاسات ولا مدخل للجمعة فيه وان وجبت به الطهارة الصغرى فان خرج من النجاسة التي تنفق ويحكم بانتقاض الطهارة بالخارج منها فيزال كسائر النجاسات ألا بما عرقه مدخل فيه وجوه ثلاثة وان خرج من السيليين فنظر ان لم يكن ملوثاً كالحدود والحصاة التي لا طوية معها ففي وجوب الاستنجاء فيه قولان أحدهما لا يجب لأجل الماء ولا بالجر لان المقصود من الاستنجاء إزالة النجاسة أو تخفيفها عن المحل فإذا لم يتلوث المحل ولم يتنجس فلا معنى للإزالة ولا للتخفيف والثاني يجب لانه لا يتلوث عن طوية وان قلت وخفي وان كان ملوثاً فينظر ان كان نادراً ككلمه والقيح ففيه قولان أحدهما يتعين إزالته بالماء وراه السبع والثاني يرواه المزني ووجهه وهو الصحيح انه يجوز الاقتصار فيه على الجر فنظر الى المخرج المستعاد فان خرج النجاسات منه على الانقسام الى الغالبة والنادرة بما يكثر وبما يصح عنها الوقوف على كيفية إيقاظ الحكيم بالمخرج ومنهم من قطع هذا وجعل ما رواه الربيع على ما ذكره ابن التين لاني التماس ومن جهة النجاسات النادرة الذي في غير هذا الاختلاف وحكى عن القفال تفصيل في النجاسات

النادره وان ما يخرج منها مشوب بالاعتدال كفي الجرح فيه ولن تمحض النادر فلا بد من الماء هذا في الخارج
النادر أما المعتد فان لم يجد الخارج فليس أحد الأمرين اما زلته بالماء كسائر النجاسات واما التقصيف
بجماد وان عدا الخارج فطهران لم ينتشر أكثر من القدر المعتد فكذلك يتغير بين الأمرين وذلك القدر
من الانتشار يتعدى أو يتعسر الاحتراز عنه ونقل المزي أنه اذا عدا الخارج لا يجرى فيه إلا الماء فهم
من أثبتوه قولاً آخر وزعم أن الضرورة تقتضي بالخارج ولا تساع في إعادته بالاعتصار على النجاسات ولا يكونون
امتنعوا من إثباته قولاً وانقسموا إلى مطلق ومؤقت وان انتشر أكثر من القدر المعتد وهو أربعدو
الخارج وما حواله فيطهران لم يجاوز الغاطاة اللتين في جواز الاقتصار فيه على النجاسات قولان أحدهما
الجواز رواه أبي سعيد وأصح الشافعي رضي الله عنه لهذا القول بان قال لم يزل في زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقعة البطون وكان أكثر أدواتهم التمر وهو موافق البطن ومن روى بعينه انتشر خلاؤه عن
الموضع وما حواله ومع ذلك حرموا بالاحتجام والثاني ذكره في التقديم أنه لا يجوز الانتشار لا يعم ولا
يغلب وإذا اتفق وجب غسله كسائر النجاسات وفيه طرقتان أخرتان أحدهما القطع بالقول الأول
رواها الشيخ أبي محمد والمهدي والثانية القطع بالقول الثاني حكاهما كثيرون من الأئمة وأما البول
فالحاشية فيه بمثابة اللتين في الغاطاة والأمر فيه على هذا الاختلاف وعن أبي إسحق المزني أنه اذا جاوز
البول الثقب لم يجر فيه الجرح قولاً واحداً واختلاف والتفصيل في الغاطاة والفرق أن البول ينصل على
سبيل النزق فيه عند الانتشار وان جاوز الغاطاة اللتين والبول الحاشية تعينت الإزالة بالماء كسائر
النجاسات لأنه نادر مرة ولا فرق بين القدر الجاوز وغيره ومنهم من جعل مالم يجاوز على اختلاف ثم حيث
يجوز الاقتصار على الجرح فذلك بشرط أن لا تنتقل النجاسة عن الموضع الذي أصابته عند الخروج فلو قام
واضعت النجاسة عند الخطو وانتقلت النجاسة تعين الماء وبشرط أن لا يصيب موضع النجاسة نجاسة خارج
حتى لو عاد إلى شئ ما سبب الأرض تعين الماء وبشرط أن لا يجرى الخارج عن الموضع فان جرت تعين
الماء وحكي الرواية أنه ان كان يتأخر الجرح يجرى والا فلا واختار هذا الوجه والله أعلم

(فصل) وقال أصحابنا ان جاوز النجس الخارج أكثر من قدر الدرهم فواجب غسله لان ما على
الخارج إنما اكتفى فيه بغیر الغسل للضرورة ولا ضرورة في الجاوز ولو جاوز الخارج قدر الدرهم فعند
أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجب غسله وعند محمد يجب بقاءه على أن الخارج كالظاهر وهو قول محمد أو
كأب الحسن وهو قولهما وفي الغنية ولو أصاب الخارج نجاسة من غيره أكثر من قدر الدرهم فواجب غسله
لا يظهر إلا بفصل ولو كانت المقعدة كبيرة وفيها نجاسة لم تجاوز الخارج وهي أكثر من قدر الدرهم فعن
الفتية أبي بكر محمد بن الفضل لا يجرى الاحتراز عن أبي حنيفة والطحاوي يجرى والله أعلم ***(حاشية الباب)***
قال الرافعي لا فرق بين الخفي المشكل وبين واضح الحال في الاستبراء من الغاطاة وأما في البول فلا يسأل
للمشكل أن يتعصر على الجرح اذا مال من مسكه أو أحدهما لان كل واحد منهما اذا فزده بالنداء
احتمل أن يكون زائفاً فيسبيل النجاسة الخارجة منه سبيل دم الفصد والجملة ثم يحیی في مسكه
الاختلاف في جواز الاقتصار على الجرح في الثقب المنقعة مع افتتاح المسالك المعتد اذا قلنا ينتقض الطهارة
بالخارج منها وأما واضح الحال فالجرح غير متغير على الماء وان شاء استعمل النجاسات وأما في
معناها وكذلك البكر لان البكرة تمنع نزول البول في الترح وأما الثقب فالغالب انه اذا بات تعدى
البول إلى فرجها الذي هو مدخل الذكر ويخرج البول لان ثقبه البول فوقه فيسبيل البقرة تحقق أن الاسم
كذلك لم يجرى في الماء وان لم تتحقق جازاها الاقتصار على الجرح لان موضع خروج البول لا يختلف بالنسبة
والبكرة وانتشار البول إلى غيره غير معلوم وحكي وجه أنه لا يجوز لها الاقتصار على الجرح بل تم القدر
المقتول من الرجل ظاهر وهو من المرأة ما يظهر اذا جلست على القعدة وفي وجه غسل الثقب ما بين

فرجها كمثل كل أصابع وجلبها لها صارت ظاهراً بالثبابة والله أعلم

* كنية الوضوء *

هو يضيء الواد وفتحها مصدر وفتحها فقط ما يتوضأ به مأخوذ من الوضوء وهي الحسن والنظافة وشراً
نظافة مخصوصة فيه المعنى القوي لأنه يحسن أعضاء الوضوء في الدنيا بالتطيب وفي الآخرة بالتجديد
حتى قبل الحكمة في غسل هذه الأعضاء هو هذا المعنى فإن العبد إذا توجه لخدمة ملك يجب أن يجدد
النظافة وأسررها تنقية الأطراف التي تنكشف كثيراً ومتى أصبحت تسمى من اللون نقطة من الوضع قبلها
القلب واستحسنها العقل وقدم الوضوء على الغسل لأن الله تعالى قدمه عليه فقال (إذا فرغ) العبد (من
الاستنجاء) بالأدب التي ذكرت (اشتغل بالوضوء) أي بهما (فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم خراباً
من الغائط) وأصله الملعون من الأرض الواسع وكان الرجل منهم إذا أراد أن يتوضأ لم يجد الماء أخذ من الغائط
فغسل به فغسله فغسل لكل من فضي حاجته قد اتى الغائط يكتب به عن العذرة وقد تقطع وبال كذا في مختصر
الأصحاب وقال المناوي كني به عن العذرة كراهة لاجتماعها حقيقة عرفية (الوضوء) الشريعي وهذا
الحديث لم يتعرض له العراقي لأن يكون المراد بالوضوء الاستنجاء وهو وإن كان بعيداً ولكن يساعده
ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يخرج من غائط قط إلا من ماء الأله لا يناسب المقام كالأختي وروى بخلافه ما أخرجه أبو داود وابن ماجه
من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام عمر بن الخطاب بكوز من ماء فقال
ما هذا يا عمر قال ماء فوضأ به قال ما أمرت بك ما أنت فوضأ ولو ضللت لكما سنة قال المنذري المراءاة
التي روت عن عائشة بنحوه (و) من أدب الوضوء (أن) الرجل (يشد بالسواك) أي يقدمه على أفعال
الوضوء وهو التلبث عند الأركان والجمع سواك بالنم والامل بفتحين مثل كتابك قال ابن دريد
سكت الشيء أسوكه سوكاً من باب قال إذا ذلكت منه اشتقاق السواك وهو أحسن من قول ابن فارس
ما عوذ من ساوكت الأبل إذا اضطربت أعناقها من الهزال (فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إن
أقواكم طرق القرآن فطسيوها بالسواك) قال العراقي أخرجه أبو نعيم من حديث علي بن رواء ابن ماجه
موقوفاً على علي وكلاهما ضعيف ورواه البزار مرفوعاً وأسنده جيد اه قلت وكذا أخرجه المنذري
في الإبانة من حديث علي مرفوعاً ورواه أبو مسلم الكبي في السنن وأبو نعيم من حديث الوضين وفي
أسناده مندل وهو ضعيف وقوله ورواه البزار الخ صرح به في شرح التقریب بلغة ابن العبد إذا
تسولت ثم قام بصلى قام الملتخلفه فيسمع لقراءته فيدونه أو كلمة نحوها حتى يضع فاعلى فيه فما
يجزى من فيه نبي الأصار في جوف الملك فطهروا أقواكم للقرآن قاله ورجله رجال الصريح الآن فيه
فضيل بن سليمان البصري وهو وإن أخرجه البخاري ورواه ابن حبان فقد ضعفه الجمهور فقلنا (فيمنعني
أن ينوي عند السواك تطهير فيه) أي في (القراءة الفاتحة وذكر الله عز وجل في الصلاة) ولوقال لقراءة
القرآن لكان شاملاً للذهنين أي أنه باستعماله السواك لا يقتصر على نية إزالة الوسخ عنه بل ينوي
بذلك ما ذكر حتى يتأهب له (وقال صلى الله عليه وسلم صلاة في المرسوء أفضل من خمس وسبعين صلاة
من غير سواك) قال العراقي أخرجه أبو نعيم في كتاب السواك من حديث ابن عمر بن أسد ضعيف ورواه
أحمد والحاكم وصححه والبيهقي وضعفه من حديث عائشة بلغة من سبعين صلاة اه قلت وكذا ابن
نحوه به إلا أنه قال صلاة بالسواك وأخرجه ابن عدي من رواية مسلمة بن علي الحنفي عن سعد بن مسنان
الحمي عن أبي الزاهر به عن أبي هريرة رفعه بلغة المصنف إلا أنه قال خمس وسبعين من غير سواك قال
ومسلمة لثاني في الحديث (وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشتق على أمي لأمرتهم بالسواك عند كل
صلاة) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة قلت وأخرج أبو داود والنسائي بلغة لأمرتهم

* كنية الوضوء *

إذا فرغ من الاستنجاء
اشتغل بالوضوء فلم ير رسول
الله صلى الله عليه وسلم فوضأ
خارجاً من الغائط الأتوا
ويشدي بالسواك فقد قال
رسول الله صلى الله عليه
وسلم إن أقواكم طرق
القرآن فطسيوها بالسواك
فنبهني أن ينوي عند
السواك تطهيره لقراءة
القرآن وذكر الله تعالى في
الصلاة وقال صلى الله عليه
وسلم صلاة على أرسوال أفضل
من خمس وسبعين صلاة بغير
سواك وقال صلى الله عليه
وسلم لولا أن أشتق على أمي
لأمرتهم بالسواك عند كل
صلاة

بأنحر العشاء والسؤال عند كل صلاة وأخرج ابن ماجه فعل الصلاة وأخرج فعل السؤال من حديث سعيد المقبري عن أبي هريرة وأخرج الترمذي فصل السؤال من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة وأخرج أبو داود من حديث زيد بن خالد الجهني بلفظ المصنف سواء وأخرجه الترمذي والنسائي وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين وكذلك عند أحد والضوء وعند البيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ مع كل وضوء وكذلك عند الطبراني في الاوسط عن علي واقصروا على فصل السؤال وعند الحاكم من حديث العباس بن عبد المطلب بلفظ لفرض عليهم السؤال عند كل صلاة كما فرضت عليهم الوضوء وعند أحد والنسائي عن أبي هريرة بلفظ عند كل صلاة وضوء ومع كل وضوء بالسؤال وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن مكحول مراسلا بلفظ لأمرتهم بالسؤال والطيب عند كل صلاة وقال صلى الله عليه وسلم مالي أراكم تدخلون على قلبا استاكوا قال العراقي أخرجه التبراز والبيهقي من حديث العباس بن عبد المطلب وأحد البغوي من حديث تمام بن العباس والبيهقي من حديث عبد الله بن عباس وهو مضطرب اه قلت والذي قاله من مضطرب هو أبو علي بن السكن فقد رواه أحمد والجماعة المذكورون وابن أبي شيبة من حديث تمام كما ذكره رواه الطبراني من حديث جعفر بن تميم وأحمد عن أبيه وقيل تمام بن قثم أو قثم بن تمام وقوله فلما مضى القاف وسكون الهمزة (أي صفر الأسنان) وقد غفلت من باب تعجب إذا تغيرت بصرة أو خضرة وهو أنعم وهي قلها والجمع قفح كجر وجرح (وكان صلى الله عليه وسلم يسأل من الليل مرارا) وفي بعض النسخ في الليلة مرارا قال العراقي أخرجه مسلم من حديث ابن عباس اه (وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال لم يزل يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسؤال حتى نلثنا انه سيزل عليه شيء) أخرجه الامام أحمد في مسنده من حديثه قاله العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بالسؤال فانه مطهر قلوبهم ومرضاة لرب عز وجل) أخرجه البخاري تعليقا مجزوما أي في كتاب الصيام من حديث عائشة والنسائي وابن خزيمة موصولا قاله العراقي وقد وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس الذي قبله وقد رواه من حديث ابن عباس الطبراني في الاوسط والبيهقي في شعب الایمان اه قلت وأخرجه ابن عدي من رواية النخيل بن مرة عن عطاء بن أفيح عن ابن عباس بلفظ مطهرة قلوبهم مرضاة لرب مغفرة للملائكة قال والخليل عنده منا كبير قاله البخاري قلت وأخرجه أحمد من حديث ابن عمر انه قال مطهرة بلفظ مطهرة والباقي كلفظ المصنف (وقال علي رضى الله عنه السؤال يزيد في الحفظ ويذهب البلمة) وفي كتاب النوادر للترمذي الحكيم السؤال يزيد للحافظ حفظا وفي كلام ابن عباس في السؤال عشر خصال فذكر منها انه ينقي البلمة والبلمة أحد الانحلال الاربعة (وكان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يروحون والسؤال على آذانهم) قال العراقي أخرجه الخطيب في كتاب أسماء من روى عن مالك وعند أبي داود والترمذي وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسواكم على اذنه موضع القلم من اذن الكاتب اه قلت وهو الذي قدمناه آنفا وأما قوله لولا أن أشق قلبه قال أبو سلمة فرأيت زيدا يجلس في المسجد وأن السؤال من اذنه موضع القلم من اذن الكاتب فكما قام الى الصلاة استاك وقد أخرجه النسائي كذلك وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين كما تقدم وقال الحسن بن سعيد وقول المصنف يروحون أي يأتون الى المساجد من بعد زوال الشمس لحضور الصلاة في المسجد مع النبي صلى الله عليه وسلم (تنبه) قد بقيت أحاديث في فضل السؤال لم يذكرها المصنف ونحن نشير اليه فيها ما أخرجه الستة خلا للترمذي من حديث حفصة رضي الله عنها كان إذا قام من الليل يشوص فاه بالسؤال واختلاف في معنى الشوص هنا قيل هو الفصل وقيل الدلك وقيل التنقية وقيل يشوص يشوص بالفتحة وقال ابن دريد الشوص الاستياك من أسفل الى أعلى ويقال شعث مغرب شعث يعني غلبت بالفارسية قلت ومصدره شعث بزادة النون وأخرج أبو داود من حديث عبيد الله بن حنظلة بن أبي عامر أن رسول

وقال صلى الله عليه وسلم
مالي أراكم تدخلون على
قلبا استاكوا أي صفر
الاسنان وكان عليه السلام
يستاك في الليلة مرارا وعن
ابن عباس رضى الله عنه
انه قال لم يزل صلى الله عليه
وسلم يأمرنا بالسؤال حتى
نلثنا انه سيزل عليه شيء
وقال عليه السلام عليكم
بالسؤال فانه مطهرة لقلوبهم
ومرضاة لرب وقال علي بن
أبي طالب كرم الله وجهه
السؤال يزيد في الحفظ
ويذهب البلمة وكان أصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم
يرحوب بالسؤال على آذانهم

أفصل الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً أو غير طاهر فليأشق ذلك عليه أمر بالسؤال لكل صلاة فكان ابن عمر يري به قوة وكان لا يدع الوضوء لكل صلاة وأخرج السنة خلا بخاري من حديث عائشة رفته عشر من الفطرة فسأله وذكره ابن السؤال وأخرج أيضاً من حديثها أيضاً رفته كان يوضع له وضوءه وسواكه فإذا قام من الليل تخلى ثم أسأله وأخرج أيضاً من حديثها رفته كان لا يرفق في الليل ولا نهار فيسبغ الا سؤلك قبل أن يتوضأ وأخرج البخاري في تفسير آل عمران من حديث ابن عباس بن عبد الله بن علي رضي الله عنه وسلم فاستناب الحديث وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال من حديث عبد الله بن عمرو رفته لولان أن أشق على أمتي لامرئهم أن يستأكروا بالاحصار وأخرج أحمد عن أبي بكر والشافعي وأجد أيضاً والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة وابن عباس عن أبي أمامة بلفظ السؤال معاهرة لقم مرضاة للرب وزاد الطبراني في الأوسط عن ابن عباس ومجلاة للبصر وفي الكبير عنه يطيب القدم بوضي الرب وفي كتاب الإيمان لرسة عن حسان بن عطية مرسل السؤال نصف الإيمان والوضوء نصف الإيمان وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال عن عبد الله بن عمرو بن حنبله واقع من حديث معالسؤال واجب وغسل الجفون واجب على كل مسلم وعن عبد الله بن حنبله السؤال من الفطرة وأخرج ابن عدي والعلقي والحلي في الجامع عن أبي هريرة السؤال يزيد الرجل فصاحة وأخرج الديلمي في الفردوس عن أبي هريرة السؤال سنة فاستأكروا أي وقت شئتم ومن حديث عائشة السؤال شفاء من كل داء الا الداء والسام الموت (وكيفيته أن يستألك بحشب الاراك) شجر من الخشب يستألك بعضه والواحدة اراكسة ويقال هي شجرة طويلة ناعمة كثيرة الورق والافصان خوارق العود وله عرف فتأخذ بسبي البربر جلالة العقود والكف وفي الثنا فهو أفضل ما يستألك به بأسه ونزعه من الشجر وبنائه في بطون الأودية ورجعاً في الجبال وذلك دليل انه فعول المصنف بحشب الاراك أهم من الاصل والفرع والورق والأت في الاستعمال أهل المتطير في الأرض يحفر عليه فحرج وهو طير ويقع على قدر الشرب كثيراً ويشهد برسالة إلى سائر البلدان (أوغبره من قضبان الاشجار) جمع قضيب وهو الغصن الناعم يكثر به الفضل ويعرجونه والزيتون وبكل ماله واثمة كالسعد (بما غش) اسمه (ويزيل القلق) شجرة وهي صفة نعال الانسان وخضرة كالفرقة الحشنة ونحوها نملوا كان خزائنه كالصخرة الحشنة فقه ثلاثة أوجه أظهرها الاول الثاني موافق لابي حنيفة ومالك فانهما قال لا يجزئ ويكره من عود الاسم واثنتين والزمان والورد والريحان واللفت طبا فان الاستألك من كل ذلك يورث أمراضاً خاصة (و يستألك) الانسان (عرضاً) لما ورد اذا استألكم فاستأكروا عرضاً واه أبو داود في مراسله والمراد عرض الانسان ويستألك أيضاً (ما ولا) وهو الذي يفسر به الشوص على أحد الأقوال وهو من سفل إلى ما ورد قال تروى في الروضة كرجعاً من أعينها الاستألك طولا أي لانه يبرح التلة (وان أقصر فعرضاً) لانه يحصل به المقصود وهو كذلك بعينه المنقول عن أصحابنا وذكره المصنف في الوسط أيضاً ولم يذكر المصنف استألك الانسان فقد ورد ذلك من فقهه صلى الله عليه وسلم فبما رواه الشخان وأبو داود والنسائي من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال أئمت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته يستألك بسؤالك بسده يقول أع وأع والسؤال في فيه كأنه يتوق هذا اللفظ البخاري وهو يضم الهمزة فيما وفي رواية غير أي ذكر في فقه ما عند ابن عباس كرا بالاعمال وعند النسائي عا وضد أي داود أنه وفي صحيح البخاري إخراج كسرهما وانهما معتمداً اختلفت الروايات في تقارب عمار هذه الحروف وكما ترجع إلى الحكاية صرة صلى الله عليه وسلم إذ جعل السؤال على طرف لسانه كيجند مسلم والمراد طرفه الدخلى كيجند أجدستن في فوق (ويسبغ السؤال عند كل صلاة) أي عند اعادة القيام بها كجهر من حديث النخعي لولان أن أشق على أمتي لامرئهم بالسؤال عند كل صلاة أي أمر ايحاب (وعند كل وضوء) لما تقدم من حديث

وكيفية أن يستألك بحشب الاراك أو غيره من قضبان الاشجار بما غش ويزيل القلق ويسبغ السؤال عرضاً وطولاً وان أقصر فعرضاً ويستألك عند كل صلاة وعند كل وضوء

لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء أي أمر بإجابت فبق الأمر على الاستقبال والسبحة وحكى عن داود واسحق وجوبه لكن نقل عن إسحاق إن تركه بعد إكمال الصلاة والمشهور عن داود أنه سنة وكذلك ابن حزم وزاد الأئمة الجمعة فرض لازم وعطفاً ابن أبي البلم في كمال الانتصار القول المحكي عن إسحاق بأنه شرط في صحة الصلاة وفي بعض نسخ الحلية للشاشي إن أبي إسحاق قال بذلك وله تصحيحاً حتى وإن لم يصل عقبه أي في الحال وأسدل صاحب الهداية من أصحابنا على من يتبعه صلى الله عليه وسلم كان الواجب عليه واعترض عليه بأن الواجب تفدياً لوجوب السنة وأجيب بأن المختار أن الواجب عليه لكنه مقيد بعدم المعارض وهو قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء ولو وجب لأمرهم شق عليهم أولاً ومن ثم قال شرح الكنز الأصح أنه مستحب لأنه ليس من خصائص الوضوء وفي فسخ التذبير وهو الحق وواقعة ما في التقدمة الفزونية يستحب في خمسة مواضع القيام إلى الصلاة وعند الوضوء وعند تغير النكسة) على وزن فقرة اسم من نكه عليه وله نكهات وكيفية إذا نكه على أنفه ليشم راحته (بالزوم) أي ذلك التغير يد يكون بالنوم (أو) ذلك التغير يكون من (حلول الأزم) فخرج فكون السكون الطويل أو نون ترك الأكل (أو) من (أكل ما تكره واحتجته) كالمصل والنوم وأغيرهما من الخبايا وكذلك يستحب عند إرادة الجائع وأول ما يدخل المنزل وعند قراءة القرآن فغسله وفي كل حال إلا لأمرهم بعد أن وال فيكره خلافه في حنفية ومالك وأحمد قال النووي وإنما قول غريب أنه لا يكره السواك لأمرهم بعد الزوال فهذه المواضع كلها إما يستحب فيها السواك ويترد فيه الاستقبال لكنه كد في مواضع منها عند الصلاة وإن كان على الظاهرة سواء كان متغير الغم أو لم يكن ولم يذكر المصنف بقية خصال السواك وقدر وي عن ابن عباس فيه عشر خصال يذهب الحنفية ويجعل البصر ويشد اللثوم وطيب الغم ويقي البلغم وتفرجه الملائكة ورضي الرب تعالى ووافق السنة ويزيد في حسنات الصلاة ويصحح الجسم وزاد غيره وزيد بالحقوق وبنيت الشعر ويضيء اللون وزاد شيخنا في السبحة سموي بن أسعد الحماسي الحنفية المسمى في شرح منظومة السواك له خصال في السواك غير ما ذكر منها أنه يورث الفتي مع الأيمان عليه ويبرد دواوس الشيطان ويضعف اللسان ويضم الطعم ويفرز اللثي ويغسل الشيب ويشد الظاهر ويؤنس في اللحد ويوسع في قبره ويزيد في العقل ويدكر الشهادة عند الموت ويسهل خروج الروح من البدن ويذهب الجوع وينور الوجه ويسكن الصداع ويقطع الرطوبات وقد تلمع بعض الفضلاء أكثر تلك الخصال في آيات فقال

فوائد السواك عشرون فحجب * مطهرة للحم مرضاة لرب
يفرح الملاك كافية الشيطان * يطيب نكهة جلالة اللسان
يحدد أبصاراً وتوحي السنة * يحسن الصوت تركي اللغة
يشد لحم ميتة اللسان * يزيد في فصاحة اللسان
يذكر الميت بالشهادة * يفي لمن اعتاده أعداده
يغسل الشيب يزيد الأجر * يسهل النزاع يقوى الظهور
يريد في اللحد على المعتاد * وقاطع رطوبة الأجساد

أه وفي تاريخ دار العبد الصمد انخولاني عن أنس رضي الله عنه دفعه عليه السلام بالسواك فتم الثني السواك يذهب الحفرو ينزع البلغم ويجعل البصر ويشد اللثة ويذهب بالضر ويصلح المعدة ويزيد في رجا الجنة ويحمد الملائكة ورضي الرب ويغضب الشيطان قال الترمذي الحكيم وليبلغ ريقه في أول أسبابه فانه ينفع من الجذام والبرص وكل داء سوى الموت ولا يبلغ بعد شيئاً فانه يورث النسيان (تبيين) ولم يذكر المصنف دعاء السواك وذكره الروابي في البحر القال ويقول عند السواك اللهم بفضله أسأف وشبهه

وإن لم يصل عقبه وعند
تغير النكسة بالنوم أو
طول الأزم أو كل ما تكره
واحتجته

لثاني وبارك في نفسه بالرحم الراحمين (ثم عند الفراغ من السوال يجلس) أي يتبرؤ والا فضل أن يكون مستقبل القبلة (الوضوء ويقول بسم الله الرحمن الرحيم) هكذا هو في شرح المذهب وفي شرح الفتاح للاستاذ أبي منصور بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وفي إيدان العبادي بسم الله العظيم الحمد لله على الاسلام ونعمته وهذا هو المتقول عن معتدئ الحنفية وعزاه الطحاوي الى السلف وقيل بل الأفضل ما ذكره المصنف لم يرد حديث ذيل بال وجع المصنف في بداية الهداية بين السملة والدمع الذي يليه في موضع واحد وعبارة اللوحين وأن يقول بسم الله أي لا تتحرك والتين قال الرافعي وهو آقاها راما أسلمها أن يأتي بها بأمة كما فيه عليه الولي العراقي وقال الزاهد من أختنا أن الأفضل أن يأتي بها بعد التوضؤ وفي النهر ولو كبر أو هزل أو جده الله كان مقبلا الأصل السنة وقال فاضلان الأصم أنه يأتي بها من ثمر مرة قبل كشف العورة للاستنجاء مرة بعد سترها عند ابتداء غسل سائر الأعضاء احتياطاً للخلاف الواقع فيها وذهب أحدنا إلى أن التسمية واجبة لما (قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يذكر بسم الله عليه) قلت المني (أي لا وضوء كلاماً) قال الرافعي كذلك روي في بعض الروايات ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من وضأ ذكراً ساء الله عليه كان ظهور الجميع بدنه ومن وضأ لم يذكر بسم الله كان ظهور الأعضاء وضوءه ولو كانت التسمية واجبة لما ظهر شيء اهـ والحديث الذي أورده المصنف قال العراقي أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة ونقل الترمذي عن البخاري أنه أحسن شيء في هذا الباب اهـ قلت ورور أبو داود وابن ماجه من رواية أبي هريرة وصححه الحاكم وغلطه غير واحد في ذلك وقال أحدنا علم حديثنا في هذا الباب له استاذ جدد قال ابن الملقن وفي الباب عن أبي سعيد وعائشة وسهل بن سعد وأبي سبرة وأم سبرة وعلى وأنس وأما قول الرافعي كذلك روي في بعض الروايات فقال ابن الملقن هذه غريبة وقال الحافظ لا أعلمها في رواية ولكن معناها في الحديث الذي يليه يعني من وضأ ذكراً ساء الله عليه الحديث وقال النووي في الأذكار وجاء في التسمية أحاديث متضاربة ثبت عن أحد من حنبل أنه قال لا أعلم في التسمية في الوضوء حديثاً ثابتاً قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري أحاديث لا يبرهن من نفي العلم بثبوت عدمه وعلى التزول لا يبرهن من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا يثبت في الحكم وعلى كلها ما نصه قال أبو الفتح البصري أحاديث الباب ما صريح غير صحيح وأما صحيح غيره مريح وقال ابن الصلاح ثبت مجموعهما ما يثبت به الحديث الحسن والله أعلم اهـ (تنبيه) ونسى التسمية في الابتداء وذكرها في أثناء الوضوء أي في التسمية في ابتداءه لا كل يأتي بها إذا ذكر في الانتهاء ولو تركها في الابتداء عدا فهو ليس له التدارك في الانتهاء هذا محتمل قال النووي قول الرافعي هذا محتمل لعجب فتدبر مع الاحتمال بأنه يتدارك في العمدتين مريح به المحامي في المجموع والجرح في الضر وغيرهما وقد أوضح في شرح المذهب (وقول عند ذلك أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بذلك رب أن يحضرني) وعبارة القوت ويقول عند التسمية أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بذلك رب أن يحضرني وفيه في العوارف السهروردي اعلم أن النووي في الأذكار قال وأما الله على اعتناء الوضوء فلم يجز فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وكرو ذلك بخلافه في كثير من كتبه فقال في التنقيح ليس فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في الروضة لأصله ولم يذكر الشافعي ولا الجمهور يعني الحديث الذي أورده الرافعي تبعاً للفرقة في غسل الرجلين وقال في شرح المذهب متعاقباً في مصنفه حيث أورده لأصله ولا ذكره المتقدمون وقال في المنهاج وحذف دعاء الأعضاء إذا أصله وقد تعقبه صاحب المهمات فقال ليس كذلك بل روي من طرق منها عن أنس رواه ابن حبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب وقد قال أبو داود أنه صدوق فقروى وقال أحدنا كان بصاحب كذب وتعبه الحافظ ابن

ثم عند الفراغ من السوال
يجلس الوضوء مستقبل
القبلة ويقول بسم الله
الرحمن الرحيم قال صلى
الله عليه وسلم لا وضوء
لن لم يذكر بسم الله تعالى أي
لا وضوء كلاماً ويقول عند
ذلك أعوذ بك من همزات
الشياطين وأعوذ بذلك رب
أن يحضرني

بحر فقال لم يرد فيه الا هذا انتهى الحال ولكن بقية ترجمته عند ابن حبان كان يروي المناكير عن
 المشاهير حتى يشهد البتة في هذه الصناعة انها موضوعة وساق هنا هذا الحديث ولا تتأني بين قوله وبين
 قولنا أعذرني داود بن جميع بأنه كان لا يعتمد بل يقع ذلك في روايته من غلطه وعفته ولذلك تركه البخاري
 والنسائي وأبو حاتم وغيرهم اه وفي حديث علي الذي أخرجه ابن مندة في كتاب الوضوء والمستغفري
 في الدعوات وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طرق عن معتب بن يزيد عن خارج بن مصعب
 عن نونس بن عبيد عن الحسن هو البصري عن علي بن رضى الله عنه قال علي بن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثواب الوضوء فقال باعني اذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم الحمد لله الذي هدانا لهذا الا سلام اللهم
 اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين قال المصنف (ثم ينقل يديه) الى كوعه (قبل ادخالهما
 الاناء) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك في وضوئه قال الرازي ولا فرق في استحبابه بين القائم
 من الزوم وغيره ولا بين أن يتردد في طهارة يديه أو يقفها ولا بين من يدخل يديه في الاناء في وضوئه وبين من
 لا يدخل ذلك ولفظ الكتاب لا يقتضي الا الاستحباب في حق من يشغل يديه في الاناء ثم من يدخل يديه في
 الاناء ولم يبق في طهارة يديه بان قام من الزوم واحتل تخص يديه في طوفهما وهو ما يخص بشئ وهو انه
 يكرهه ذلك قبل الغسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مسقط أحدكم من نومه فلا يغسل يديه في
 الاناء حتى يغسلهما ثلاثا فإنه لا يدري أين يأت يده وكذلك لو كان مسقطا لم يستيقن طهارة اليدين وان
 تقين طهارة يديه فهل يكره له الغسل قبل الغسل فيه وجهان أحدهما لا بل يغتفر بين تقديم الغسل
 وتأخيرهما لان سبب المنع ثم الاحتياط لكنها لا احتمال نجاسة اليد وهذا مفقود ههنا والثاني يكره
 لان المتقين والمترددين في أصل استحباب الغسل وكذلك استحباب تقديم الغسل على الغسل وقال
 النووي على قول الرازي أظهرهما لا قلت ولا تزول الكراهة الا بغسلهما ثلاثا قبل الغسل أصح عليه في
 البري على وصريحه الاحصاء الحديث الصحيح قال أصحابنا اذا كان المله في اناء كبير أو ضرة مجوفة
 بحيث لا يمكن أن تصب منه على يده وليس معه ما يغترف به استعان بغيره أو أخذ المله بشفه أو طرف ثوب
 فغلبه ونحوه والله أعلم اه وقال الرازي أما قوله ثلاثا فليس ذلك من نجاسة هذه السنة بل التلث
 مستحب في جميع أفعال الوضوء كما سيأتي (ويقول اللهم اني أسألك العين والبركة وأعوذ بك من الشوم
 والهلكة) هكذا هو في القرون والموافق ولم أجده أصلا في أثر (ثم ينوي رفع الحدث أو ابتداء الصلاة)
 قال الرازي الوضوء نوعان وضوء رهاية وضوء ضرورة أما وضوء الرهاية فعلى صاحبها أن ينوي أحد
 أمور ثلاثة أولها رفع الحدث أو الطهارة من الحدث فان أطلق كفاه لان المقصود من الوضوء رفع مانع
 الصلاة ونحوها فإذا نواه فقد تعرض لمحو الملوحة بالافعل وقد ذكر وجه انه ان كان يجمع على الخفيم
 يجوز نجاسة ورفع الحدث بل ينوي استحباب الصلاة كالشتم ولو نوى رفع بعض الأحداث دون بعض كان
 قد نام وبال وضوءه رفع حدث منها فيه وجوه أحدها انه يصح وضوءه لانه نوى رفع بعض فوجب
 أن يرتفع والحدث لا يضر فإذا ارتفع البعض ارتفع الكل والثاني لا يصح لان مالم ينو رفعه بقي
 والحدث لا يتجزأ فإذا بقي البعض بقي الكل ويكاد هذان الكلامان يتقاربان لكن من نصر الأول
 قال نفس النوم والبول لا يرفع وانما يرفع حكمهما وهو شئ واحد تعددت أسبابه والتعرض لها ليس
 بشرط فاذا تعرض لها من غير سبب واحد كتبت الاضافة الى السبب وارفعه والثالث ان لم يغتفر
 ما عاده مع وضوءه وان نشأ فلا نية حيث حدثت تغتفر رفع الحدث وابقائه فصار كالأول ارفع الحدث
 لأرقعه والاربع ان نوى رفع الحدث الأول مع وضوءه وان نوى غيره فلا نية الأول وهو الذي أقر في المنع
 ونقص الطهارة والخامس ان نوى رفع الحدث لا يخصصه وان نوى غيره فلا نية الاخر أبى وذكر
 بعضهم الخلاف فيما إذا نواه ونفى غيره فان لم ينفصم بالاختلاف وهذا اذا كان الحدث الذي خصه

ثم ينقل يديه ثلاثا قبل أن
 يدخلها الاناء ويقول
 اللهم اني أسألك العين
 والبركة وأعوذ بك من
 الشوم والهلكة ثم ينوي
 رفع الحدث أو ابتداء
 الصلاة

بالرفع واقعله فان لم يكن كذا اذ اوى رفع حدث النوم ولم يتم وانما بال نظر ان كان غالطاصم وضوءه لان التعرض له ليس بشرط فلا يضر الغلط فيها وان كان عامدا لم يصح في أحد الوجهين لانه متلاعب بطهارته الثانية استباحة الصلاة أو غيرها مما لا يباح الا بالطهارة كالأطواف وسجدة التلاوة والشكر ومس المصحف فاذا اؤها وأطلى أجزأه لان رفع الحدث انما يطلب لهذه الاشياء اذا اؤها فقد توى غاية القصد وروى وجه انه لا يصح الوضوء بنية الاستباحة لان الصلاة ونحوها قد تستباح مع بقاء الحدث بدليل التيمم وان توى استباحة صلاة معينة فان لم يتعرض لمعادها بالنوى ولا بالاثبات مع استاوان في غيرهما فثلاثة أوجه أحصاها للجهة لان النوى ينفي أن تباع ولا تباع الا اذا ارتفع الحدث والحدث لا يتبعه والثاني المنع لان نيته ففهمت رفع الحدث وابقاه كسابقه والثالث يباح له النوى دون غيره واذا توى ما يستحب له الوضوء كقراءة القرآن للحديث وسماع الحديث وروايته والقعود في المسجد ونحوها فهو جهان أظهره انه لا يصح وضوءه لان هذه الاعمال يباح جميع الحدث فلا يتضمن قصد ما قصد رفع الحدث والثاني يصح لانه قصد ان يكون ذلك الفعل على أكمل أحواله ولين يكون كذلك الا اذا ارتفع الحدث كذا كرنا من الأمثلة وفيها اذا كان الاستقبال لا باعتبار الحدث كقبض يد الوضوء فان الفرض منه زيادة النظافة لكن المنع في القسم الثاني أظهر منه في الأول وذلك قطع بعضهم بنفي النية فيه ولو شافى الحدث بعد تبس الطهارة فنوضأ احتياطا ثم تبين انه كان بعد تأخره في يتدبر هذا الوضوء فيه هذان الوجهان لان الوضوء والحة هذه محبوب للاحتياط في الثالث اداء فرض الوضوء وهذا لان النية معتبرة في الوضوء لجهة كونه مربة فانه سائر التراتب ولهذا ذكر واجهين في اشتراط الاضافة الى الله تعالى كإكمال الصوم والصلاة وسائر العبادات والاولى أن لا يجعل اعتبار النية في الوضوء على سبيل القربان بل يعتبرها التميز ولو كان الاعتبار على توجه القرية لما جاز الاقتصاد على اداء الوضوء وحذف الفرضية لان الصحيح انه لا يشترط التعرض للفرضية في الصلاة وقد نصوا على انه لو توى اداء الوضوء كفاه بل يلزم أن يجب التعرض للفرضية وان توى رفع الحدث أو الاستباحة فان قبل اذ لم يدخل وقت الصلاة فليس عليه وضوء ولا صلاة فكيف بنوى فرض الوضوء والجواب ان الشيخ أباع في ذكر ان الموجب للطهارة هو الحدث وقد وجب الآن وقتنا لا ينطبق عليه ما لم يدخل وقت الصلاة فذلك مع الوضوء بنية الفرضية قبل دخول الوقت وصار بعض الأصحاب الى أن الموجب هو دخول الوقت أو أحدهما بشرط دخول الآخر اذا توى وضوءه أحد الأمور الثلاثة وقصد معه شيئا آخر كالتردد مثلا فليه وجهان أحدهما هو يتكى عن ابن سريج انه لا يصح لان الاشتراك في النية بين القرية وغيرها مما يمتثل بالانحلاص وأحدهما انه يصح وأما النوع الثاني وضوء الضرورة وهو وضوء من به حدث دائم كالسحابة وسلب البول ونحوهما فلا اقتصر على نية رفع الحدث فيه وجهان أحدهما انه لا يجوز لان حدثهما لا يرتفع بالوضوء والثاني يصح لان رفع الحدث يتضمن استباحة الصلاة فقصد رفع الحدث يؤثر بضمته وان لم يؤثر بخصوصه فلو اقتصر على نية الاستباحة فهو جهان أحدهما يصح والثاني لا يتكى ذلك عن أبي بكر الغارسي والمصري ثم قال المصنف (ويستديم النية) من أكل شروعه في أفعال الوضوء والافضل عند غسل كفيه اليان بغير من الطهارة هذا هو الافضل فان لم يستديم الى آخره فاستديم (الى غسل الوجه) أي أول جزء من أجزائه فان فعل ذلك فقد صحت طهارته (فان نسيها عند غسل الوجه لم يجز) هذا كنهه على مذهب الشافعي في يجابه النية في طهارة الحدث والغسل من الجنابة نظر القول عليه السلام انما الاعمال بالنيات وبه فالعمل بالنية وأحد وغيرهما من الأئمة خلافا لابي حنيفة قال لا يجب النية فيهما وجهان مع علمنا الآن أن أحد يقول من بدأ بالنية عند غسل أول جزء من أجزائه الوجه لا تنص طهارته ذكره ابن جبرية وقال الرافعي لا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه لانه لو تأخرت خلافاً لاول الفرض عن النية واذا لم تتأخر

ويستديم النية الى غسل الوجه فان نسيها عند الوجه لم يجز

فأما أن تحدثه مقارنة لأول غسل الوجه أو تتقدم فإن حدثت مقارنة لأول غسل الوجه مع الوضوء ولا يجب الاستصحاب إلى آخر الوضوء ما قبله من العصر ولكن لا يحصل له ثواب ما قبله من السنن وقال النووي قلت وفي الحادي وجه أنه يثاب عليها والله أعلم ثم قال الرافعي وأن تقدمت عليه نظر إن استصحب إلى أن ابتدأ بغسل الوجه مع الوضوء وحصل ثواب السنن المتوالية قبله وإن قارنت ما قبله في جهة الوضوء وجهان أحدهما الصحة وأصحهما المنع ثم قال وتقول المصنف في الوجيز وقت النية حالة غسل الوجه مع قول لان الطلاق غسل الوجه بنحو الجمع والجمع ليس وقت النية لا بمعنى أنه يجب اقتران النية بالكل كقولنا وقت الصوم النهار لأنه يجوز أن يغسل الوجه على التدوير ولا تقترن النية بما سوى الجزء الأول ولا بمعنى أنه يجوز أن ينفي أي بعض من أبعاضه انتفت كقولنا وقت الصلاة كذلك لأن اقترانها بما سوى الجزء الأول لا ينفي فإذا المراد أول غسل الوجه وأقله أعلم (ثم أخذ غرفة) من ماء (الطبخ) أي فيه (فتمضمض بها) أي برده في فيه (ثلاثا) أي ثلاث مرات بثلاث غرفات (ويفرغ بأن رد الماء إلى الفمصة) أي رأس الحلق (الآن يكون صائغا فيرقى) أي لا يبالغ في الغرغرة خشية إلحاق النفس بالصوم وتورد هذا الاستثناء في بعض الأحاديث بنية عليه ابن الصبان وقال سنه صحيح ثم كونه يتمضمض ثلاثا هو الذي روى من فعله صلى الله عليه وسلم ولم يتمضمض ثلاثا بغرفة كان معهما السنة المضمضة لاستتكر والغرفات عند ما يكون دون الأول صرح به الشيخ حسن في شرح مرآة الفلاح (ويقول اللهم أعني على تلاوة كتابك وكثرة الذكر) هكذا هو في القوت وكذلك في العوارف لأنه زاد قبله اللهم صل على محمد وآل محمد وحافى حديث علي رضي الله عنه الذي تقدم سنه أن تغار فيه فإذا تمضمضت فقل اللهم أعني على تلاوة كتابك وأخرج ابن عكرم من طريق محمد بن الحنفية عن أبيه وفيه فلما تمضمض قال اللهم لغني حتى وفي الدنيا ولجلى عند المضمضة اللهم أعني على تلاوة القرآن والله كرم (ثم) يأخذ (غرفة) أخرى من الماء (لأنه ويستشق ثلاثا) أي يجذب الماء إلى عارث أنفه وهذا معنى قوله (ويصعد الماء بالنفس إلى خياشيمه) جميع خيشوم هو أعلى الأنف وظاهره أن كل هذا بغرفة واحدة وعندنا بقوله ثلاث غرفات لعدم انطباق الأنف على باقي الماء بخلاف المضمضة ولا يبالغ في الاستنشاق إذا كان صائغا أو ضامما إلى السنن الأربعة عن إسماعيل بن صبرة رفعه ما سبق الوضوء وتخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق الآن تكون صائغا وقال الولي العراقي في شرح البهجة تتأدى سنة المضمضة والاستنشاق بالفصل وهو أن تكون غرفات المضمضة غير غرفات الاستنشاق والجمع وهو عكسه ولا يخلل عند الرافعي الفصل بفرفنتين وقبل ثغرفات وعند النووي ثلاث غرفات وهو ظاهر الأحاديث وقبل بفرفتين من السنن المبالغة فلهما للمفطر بأن يبلغ الماء في المضمضة أقصى الخلق من أمار الأصبع على الإنسان وفي الاستنشاق يصعد بالنفس إلى الخيشوم مع ادخال الأصبع اليسرى وإزالة ما فيه من الأذى وأما الماء فلا يبالغ خشية الاقطار سواء فيه صوم الفرض والتطوع اه وفي تقييد بعض أمهاتنا المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنن خمس الترتيب والتأنيث وتجديد الماء وقطعهما بالماء والمبالغة فلهما الفهم ومرتبة اعتبارا وأوصاف الماء أن يكون يترك بالصبر وطعمه بالهوى وبعده بالانفراق قال ابن أثير ما جاء وقدمت المضمضة على الاستنشاق لشرف منافع العلم على منافع الأنف التي لا تحصى ثم قال المصنف (ويستتر ما قبله) أي في الأنف بقوة النفس يده اليسرى فإن كان يبطلها شيء من الوسخ استعان بغيره فأز بالماء فيها (ويقول في حال الاستنشاق اللهم أوجدي) وفي نسخة أرحني (رائحة الجنة وأنت عني راض) هكذا هو في القوت واصل العوارف اللهم صل على محمد وآل محمد وأود جدي رائحة الجنة وأنت راض عني (و) يقول (في) حال (الاستنشاق اللهم اني أعوذ بك من رواغ النار ومن سوء الفلار) هكذا في القوت والعوارف وأما النص الأول بالاستنشاق والثاني بالاستنشاق (لأن الاستنشاق أيضا) الماء إلى الأنف فيناسب طلب رائحة

ثم يأخذ غرفة فله فيه
فتمضمض بها ثلاثا ويفرغ
بأن رد الماء إلى الفمصة
الآن يكون صائغا فيرقى
ويقول اللهم أعني على
تلاوة كتابك وكثرة الذكر
لأن يأخذ غرفة لنفسه
ويستشق ثلاثا ويصعد
الماء بالنفس إلى خياشيمه
ويستتر ما قبله يقول
في الاستنشاق اللهم أوجدي
رائحة الجنة وأنت عني راض
عني راض وفي الاستنشاق
اللهم اني أعوذ بك من
رواغ النار ومن سوء الفلار
لأن الاستنشاق إيصال

الجبهة (والاستئارة) مائى الأذن من الهرن بواسطة الماء فساب الاستئارة من روائح الثناوى حدث على المتقدمين فآذا استنققت فقل الهم وحى رائحة الجبهة وفى حديث أنس الذى أسنده عباد بن صهيب قال ان تخمض واستنق قال الهم لقي حتى ولا تخمرنى رائحة الجبهة وفى كلب الثناوى لى وعند الاستئارة الهم أحرى من روائح أهل النار (ثم يعرف) من الماء (غرفة) أخرى (لوجهه فيفسله) بالاستعاب وهو الفرض الثاني وأول الأركان الظاهرة للوضوء قاله تعالى ما بها الذين آمنوا إذا أقام إلى الصلاة فأتوا وحدهم الآية وحدا الوجه على اختياره المصنف (من مبدا عظم الجبهة) اسم لها نصيب الأرض حاله المعبود كما فى الحامين ويقال أضما ككتفه لجبهتان (ال منتهى ما يقبل من النقر) حركة يجتمع العين (فى الطول من الأذن إلى الأذن فى العرض) ومعنى ذلك على ما قاله الرافى ان ميل الرأس إلى التدوير ومن أول الجبهة يأخذ الموضع فى التسطيع وتقع به المحاذاة والمراجعة فحد الوجه فى الطول من حيث يستدئ التسطيع وما فوق ذلك من الرأس فى كتب أصحابنا بعده طولان من بد اسطع الجبهة إلى أسفل الذقن وعن زمامين يحصى الذقن (ولا يدخل فى) حد الوجه الزرعان) حركة شئى زرع وهذا البيضاء المكنة فى الناصية (على طرف الجبين) لانهم على صحت الناصية (فهما من الرأس) وليس من الوجه لانهما جميعا فى حد التدوير وقال الرافى ويملا يدخل فى الوجه أيضا موضع الصلح لانه فوق ابتداء التسطيع ولا عبرة بقصا الشعر عنه نظرا إلى الاعام الأغلب ومن ذلك موضع الصلغين وهما بجانبى الأذن شمالا بالعداز من من فوق لانهما خارجان عما بين الأذنين لكونهما فوق الأذنين وحكى فى الصلغين انهما من الوجه قلت وفى المذهب والشامل الذى بين العداز إلى الأذن من الوجه بخلاف اه ثم قال الرافى ويملا يدخل فى الوجه مجموع الغمض لانه فى تسطع الجبهة ولا عبرة بنبات الشعر على خلاف الغالب كلالعبر باعتباره غير موضع الصلح على خلاف الغالب هذا اذا استوعب الغمض جميع الجبهة والافو جهان أعضهما ان الأمر لا يختلف وهو من الوجه لمذاكرنا والشأن أنه من الرأس لانه على هيئة والباقي المكشوف من الجبهة يختلف ما إذا أخذ الغمض جميع الجبهة فان العادة تخرج بان لا يكون إلا نسان حجة أصلا وربما وجوه أحد هذين الوجهين بأنه مقبل فى صفحة الوجه والآخر بأنه فى تدوير الرأس ومعه أن الاعام يتوهم وأول وجهه شئ ولا ينقطع شكل تدوير رأسه حيث ينقطع من غير ذلك الموضع متصل بتدوير الرأس لكنه فى صفحة الوجه ثم قال المصنف (وبوصل الماء إلى موضع التقذيف فهو) أى موضع التقذيف ما ينبت عليه الشعر انخفي عن ابتداء العداز والفرقة وربما يقال بين الصلغ والفرقة والمضى لا يختلف فى الأصل والعداز متلاصقان فهو من الرأس ومن الوجه وجهان قال أبى سريج وغيره وهو من الوجه لمحاذاة بياض الوجه ولذلك (صناد الاساء) والاراف (تحمية الشعر) أخبار كالتة وهوذا يسمى موضع التقذيف وقال أبى إسحق وغيره هومن الرأس نبات الشعر عليه متلاصقا سر الرأس إلى الأذن وهو الأظهر عند الحنفى والذى عليه الاكثر من الثاني وهو الذى يوافق نص الشافعى أى تحميه فى حد الوجه (و) حاول امام الحرمين بتدوير موضع التقذيف فقال (هو القدر الذى يقع فى سبب الوجه وهو موضع طرف الحيط على رأس الأذن والطرف الثانى على زاوية الجبين) فما يقع من فى جانب الوجه فهو من الوجه قال الرافى ذلك أن تقول توجيهه من يبعده من الوجه لا يقتضى التقدير بهذا المقدار فان من يحذف قد يحذف أكثر من ذلك وأقل فلا رأى هذا الضبط فلا بد للتقدم من دليل اه وقال الاصطهائى فى شرح تعميل الحرر هذا البراد ليس شئ بل ضعيف لما تروا ان النظر فى الغالب إلى أغلب الأحوال لا لا مجرد الوقوع وما ضبطه الامام هو الاصل فى الباب وبالزيادة عليه غير غالب القصدان عن ذلك لانه بالضبط وسع من شئى كانوا يقولون بمقالة الامام ويعمعون بين الوجهين ويقولون مراد من قال ان التقذيف ليس من الوجه ان أردبه خارج الحيط

والاستئذان أنه لم يفرغ
غرفه فوجه نفسه من
استداسطح الجبهة إلى
منتهى ما يجلب من النفس
في الطول ومن الأذن إلى
الاذن في العرض ولا يدخل
في حدالوجه الزنبركان
الثلاث على طرفي الجبينين
فهما من الرأس ووصل
الماء إلى موضع الضيق
وهو ما يتباد النساء تحية
الشعر وهو القدر الذي
يقع في جانب الوجه
وضع طرف الضيق على
رأس الأذن والطرف
الثاني على زاوية الجنب

ومن يقول التعذيب من الوجه أراد به داخل الخطا تلفيقا بين الوجهين اه قلت واختلف كلام أئمة الغنى
 معنى تعذيب الشعر فقال الجوهري حذته تعذيباً به وصنعه وقال الازهري تعذيبه تزلز وتوسوته
 وقال النضر التعذيب في العارة أن تجعل كسبة كما تفعل الناصري وقال الزنجبني حذفت الصانع الشيء
 تعذيباً سواء تسوية حسنة كانه حذفت كل ما يجب حذفت حتى خلا عن كل عيب قول صاحب الصباح وفي
 الاجماع التعذيب من الرأس ما يعتاد انفسه الخ غير سديد فان الصحيح عند الفرائي ان التعذيب من
 الوجه لامن الرأس كما عرف من سياق الرازي فتأمل (تنبيه) يقول المصنف من مبتدأ سطح اباحة الى آخره
 تعذيب الوجه وكلنا من والى اذا دخلنا في مثل هذا الكلام قد رادهم ما دخلوا لمارودنا عليه في الحد وقد
 رادخوجه نظير الاول حضر القوم من ثلاث الى ثلاث وقطع الثاني من هذه الشجرة الى هذه الشجرة كذا اذا راها
 وهما في قوله من مبتدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن مستعملان بالمعنى الاول اذا راد مبتدأ سطح الاول
 وبمنتهى الذقن الا آخره ومعهم انهما داخلان في الوجه وقوله من الاذن الى الاذن مستعملان بالمعنى
 الثاني لان الاذنين خرجتا من الوجه فانه قلت بدش في هذا الحد ما ليس من الوجه ويخرج منه ما هو
 من الوجه أما الاول فلانه يدخل فيه داخل الفم والانف فانه بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وليس من
 الوجه وأما الثاني فلانه يخرج عنه الحصة المسترسلة وهي من الوجه لما روي انه صلى الله عليه وسلم رأى
 رجلاً غلياً لحيمه وهولاً الصلاة فقال اكشف لحيتك فانها من الوجه قلنا أما الاول فالكلام تأويل المعنى
 ظاهر ما بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن ولهذا هو بطن خربا بالانتماء وظهره يخرج الظاهر عن أن يكون
 من الوجه وصار الباطن من الوجه وعلى هذا المعنى تقبيل الشعر بمقام البصرة في صاحب الحصة الكثرة وأما
 الثاني فتسمية الحصة وجهاً على سبيل التبعية والمجاز لا مبرين أحدهما انه لو لا ذلك لكانت وجوه المرء
 والنسوان ناقصة ويصح أن يقال ان حلقته لحية قطع بعض وجهه ومعهم انه ليس كذلك والثاني انه
 يصح قول القائل الحصة من الشعر الثانية على الوجه وفي المسترسلة انما المازلة عن حد الوجه وذلك يدل
 على ما ذكرنا والله أعلم ثم لما فرغ المصنف من بيان حد الوجه عد الى الكلام على الشعر النابت عليه
 فقال (ووصل الماء) أي يجب اصال الماء (الى منابت الشعر الاربعة) النابتة عليه والشعر خمس
 حاصلة في حد الوجه وخارجة عنه والقسم الاول على ضربين أحدهما ما تندرقه الصكافة وهي
 (الحاجبان والشواربان والاهداب والعدازان) فهذه الشعر يجب غسلها طاهر او باطنها كالسلعة
 النابتة على محل الفرض ويجب غسل البشرة تحتها لانها من الوجه ولا عبرة بمحاولة الشعر لاسر من
 أظهرهما (لانم الخليفة في الغالب) فيسهل اصال الماء الى منابتها وان فرضت فيها كثافة على سبيل
 الندرة فالندرة ملحق بالغالب والثاني ان يبيض الوجه بمحيط به اما من جميع الجوانب كالحاجبين
 والاهداب واما من أحد الجانبين كالعدازين والشاربين فيجعل موضعهما ملأ بالمحيط بهاي بعض
 حكمه واقتضاه على ذكر المنابت ليس لان الشعر لا تنسل بل اذا وجب غسل المنابت وجب غسل
 الشعر بطريقه الاول في ذكر المنابت تنبيه على انها قسم والحاجبان منى حاجب وهما العظمان
 فوق العينين بالشعر والحجم قاله ابن فارس والجمع حواجب الشاربين شرب الشعر الذي يسيل
 على الفم قال أبو حاتم لا يكاد ينشئ وقال أبو عبيدة قال الكلابيون شاربان باعتبار العارفين والجمع شوارب
 والاهداب جمع هذب وهذب العين بالضم مانت من الشعر على أشطارها والجمع اهداب كقول
 وأقطال (والعدازان) منى العذار بالكسر الشعر النازل على الجبين وقال المصنف (هما ما وزان) أي
 يقابلان (الاذنين من مبتدأ الجملة) وقال الرازي العذار هو القدر المجاور للاذن يصل من الأعلى بالصدغ
 ومن الأسفل بالمعروض وأشار المصنف الى الضرب الثاني وهو ما تندرقه الكثافة وهو شعر الذقن
 والعارضين والعارض ما ينقطع عن القدر المجازي للاذن فقال (ويجب اصال الماء الى منابت البصية الخفيفة

ووصل الماء الى منابت
 الشعر الاربعة الحاجبان
 والشواربان والاهداب
 والعدازان
 والاهداب لانها خفيفة في
 الغالب والعدازان هما
 ما وزان الاذنين من مبتدأ
 الجملة يجب اصال الماء
 الى منابت البصية الخفيفة

أعني ما يقبل من الوجه) أي إن كانت اللحية خفيفة وجب غسل منابتها مع البشرة تحتها كالشعور الخفيفة غالباً (وأما الكثيفة) منها (فلا) يجب الغسل لظاهرها فقط لما روي أنه صلى الله عليه وسلم توضأ وتفرغ فزفقت غسل وجهه وكان صلى الله عليه وسلم كت اللحية ولم يبلغ ما الفرق الواحدة أصول الشعر مع الكثافة والمعنى فيه جسم اتصال الماء إلى المنابت مع الكثافة الغير الذرة قال الرازي وحكى فيه قول قدس سره أنه يجب غسل البشرة تحته لأن من الوجه وهذا شعر نابت عليه ومنهم من يحكي وجهها وهو قول الرازي قلت وروايت سابق ما في كتب أصحابنا بحيث قالوا يجب غسل ظاهر اللحية الكثية في أصح ما يقبل به لأن طاعت مقام البشرة فتعزل الغرض إليها وما قبل غير ذلك من الاكتفاء بثلثها أو ربعها أو مسح كلها أو غيره متروك ويجب اتصال الماء إلى بشرة اللحية الخفيفة في المختار لبقاء المواجهة بها وعدم عسر غسلها اه قال الرازي ويستثنى من اللحية الكثيفة إذا خرجت للعرضة لحية كثيفة فوجب اتصال الماء إلى منابتها لأن أصل اللحية لها نادر فكيف نصفه بالكثافة وكذلك لحية الجنين المشكل إذا لم يجعل نبات اللحية مزيل لا لاشكال (والعنفقة) هي الشعر النابت تحت الشفة السفلى وقيل هي ما بين الشفة السفلى والذقن سواء كان عليها شعراً أم لا والجمع عناقق (حكم اللحية في الكثافة والخفة) وقيل حكم الشعور الأربعة وهذا من بيان على المعنيين المذكورين في الحاجبين وشعرهما على ما بين العينين الأول وهو نورة الكثافة في تلك الشعور والعنفقة حلقة بها وان علنا باحاطته البيضاء فلا يلزم هي كاللحية والبعض الآخر أظهر لأنهم حكوا عن نص الشافعي رحمه الله التعليل بأن هذه الشعور تستمر ما تحتها غلبوا الله أعلم فإن قلت ما الفرق بين الخفيف والكثيف قلت الخفيف ما يترامى البشرة من خلافة من مجلس التغالب والكثيف ما يستوي ونعم الرؤية وهذا قول أكثر الأصحاب وقيل الخفيف ما يصل الماء إلى منابته من غير مبالغة واستقصاء والكثيف ما يفتر إليه وطبقة من المحققين كأي محمد والمسعودي يقررون ويقولون إنهما يرجعان إلى المعنى واحد ولكن بينهما تفاوت مع التقابل الذي ذكره لأن لهيئة النبات وكيفية الشعر في السبوط والمعودة تأثير في السرة وفي وصول الماء إلى المنابت وقد يؤشر في أحد الأمرين بدون الآخر فاذا ظهر الاختلاف فلك أن ترجع العبارة الثانية وتقول الشارب بعدود من الشعور الخفيفة وليس كونه ما ناعا من رؤية البشرة تحته بأمر نادر فهو شعر الضرب الثاني فإن قلت لو كان بعضه كثيفاً وبعضه خفيفاً لمحكمه قلت فيه وجهان أحدهما أن الخفيف يحكم الخفيف والكثيف يحكم الكثيف فغير مقتضى كل واحد منهما عليه والثاني لا يقتضى حكم الخفيف وهو الذي ذكره في التهذيب وعلمه أن كثافة البعض مع خفة البعض نادر فصار شعر الذراع إذا كثف وإن خفف ما ذكره وندي أن الكثافة في البعض والخفة في البعض أغلب في كثافة الكل والله أعلم (ثم يفعل ذلك ثلاثاً) كما هو حكم سائر القرب ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني في بيان حكم الشعور الخارج عن حد الوجه فما خرج عن حد الوجه من اللحية طولاً وعرضاً بقوله (ويغسل الماء على ظاهرها مسترلاً من اللحية) ولا يجب غسل باطنه وبه قال أبو حنيفة والمزني لأن الشعر النازل عن حد الرأس لا يثبت حكم الرأس وبجارية أصحابنا ولا يجب اتصال الماء إلى المسترل من الشعر عن دارة الوجه لأنه ليس منه أصلاً وليس بدلائله اه قال الرازي وقول آخر وهو الأصح أنه يجب لانه من الوجه يحكم التبعية ولأن الوجه ما يقع به المخاطبة والمواجهة ولأنه متدل في فضل الغرض فأشبهه الحادثة المتدلية وهذا الخلاف يجري أيضاً في الخارج عن حد الوجه من الشعور والخفيفة كالعذار والسبال إذا طال ولا فرق وذكر بعضهم في السبال أنه يجب غسله قولاً واحداً والظاهر الأول ثم إن هذه المسئلة اشتهرت بالأفاضة يقولون تعبد الأفاضة في قول ولا تعبد في قول وقصدهم بهذه اللفظة بيان أن داخل المسترل لا يجب غسله قولاً واحداً كالشعر والنابتة تحت الذقن ولكن وأصطلاح المتقدمين استعمال هذه اللفظة في الشعر لأمراً إلى على الظاهر فتمرض المصنف لظاهر المسترل من اللحية

أعني ما يقبل من الوجه
وأما الكثيفة فتستعمل وحكم
العنفقة حكم اللحية في
الكثافة والخفة ثم يغسل
ذلك ثلاثاً ولا يغسل الماء
على ظاهرها مسترلاً من
اللحية

في لفظه والا فاضة على هذا الاصطلاح مغنية عن التقيد بانظاهر فتأمل ومع ذلك قد حكى وجهه انه
يجب غسل الوجه الباطن من الطيقة العليا من المسترمل اذا وجبنا غسل الوجه الباطني منه وهو
بعيد عند علماء المذهب (ويدخل الاصبع في بحار العينين) جمع بحجر كجلبش ما ظهر من الغتاب من
الرجل والمرأة من الجفن الاسفل وقد يكون من الاعلى (وموضع الرمض) بحركة هو موضع العين الذي
يجمع في الموق (ويجتمع الكحل) أي موضع اجتماع الكحل في اطراف العين (ويقشهما) من تلك
الاوراش (فقد روي انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك) قال المراقبي روي احمد بن حنبل في حديث أبي أمامة
كان يتعاهد الماتين وروي الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يوراه ابن عدي في الكامل والعيني في الضعفاء بلفظ اشربوا أصيبتكم من الماء عند الوضوء ولا
تنفضوا أيديكم فانها مراءوح الشيطان ثم هذه المسئلة التي ذكرها المصنف من زيادته على الوجه قال
أصحابنا لا يجب اتصال الماء إلى باطن العينين ولو في الفصل لحوف الضرر والصرح فقد كلف بصر من
تكاف ذلك كإن عروا بن عباس ومن الناس من قال لا يضم العين كل الضم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل
الماء إلى أشغاره وواجب عينه وأما علمه صاحب عين العلم ويقع العين قال شارحه ملا علي هو غير
معر وف (وأيام عند ذلك خروج الخطايا) التي اكتسبها (من عيبه) كالنظر إلى الحرمان فقد ورد زنا
العين النظر (وكذلك عند) غسل (كل عضو) يأمل خروج الخطايا منه (ويقول عنده) أي غسل
الوجه (الهم يبيض وجهي بنورك يوم تبيض وجهي أولياك ولا تسود وجهي بظلماتك يوم
تسود وجهه أعدائك) وبإشارة القوت ويقول عند غسل وجهه اللهم يبيض وجهي ويوم تبيض وجهه
أولياك ولا تسود وجهي يوم تسود وجهه أعدائك وشبه في العوارف الا انه زاد اللهم صل على محمد
وآل محمد وفي حديث الحسن البصري عن علي الذي تقدم ذكره أيضا فاذا غسلت وجهك فقل اللهم
يبيض وجهي يوم تبيض وجهه ويسود وجهه وفي حديث أنس المتقدم ذكره فلما أن غسل وجهه قال
اللهم يبيض وجهي يوم تبيض وجهه وفي حديث أبي بصير عن علي رضي الله عنه قال اللهم يبيض وجهي
يوم تبيض وجهه أولياك وتسود وجهه أعدائك فلو قد ظهر لك من هذا أن قول المصنف بنورك وظلماتك
لا ذكره الفقهاء ولا المحدوثين (ويحذف الجبة عند غسل الوجه فهو مستقب) لان ما لا يجب اتصال الماء إلى
باطنه ومناسبة من شعر الوجه يستحب تحليته بالاصابع وروي عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى
الله عليه وسلم كان يحلل لحته وروي انه كان يحلل لحته ويدخل عارضيه بعض الحالك وعن الزني أن
التحليل واجب ورواه ابن كعب عن بعض اصحاب كذا نقه الزاقي قال النووي قلت مراد قائله وجوب
اتصال الماء إلى الفتى وليس بشئ وقد نقولوا الاجماع على خلافه والله أعلم وفي عبارة أصحابنا ويسن في
الأصح تحليل الجبة الكتنة وهو قول أبي يوسف لحديث عثمان المتقدم ذكره والتحليل يفرق الشعر
من جهة الاسفل إلى فوق ويكون بعد غسل الوجه ثلاثا يكف من ماء من أسفلها لما روي أبو داود
والحاكم عن أنس رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قوضا أخذ كف من ماء تحت حنكته
فغسل به لحته وقال هذا امرني ربي وأوحىة ومحمد بفضلان تحليل الجبة لعدم ثبوت الموابطة ولكون
السنة لا يكمل الفرض في محلها وانما ليس يحل لا قامت فلا يكون التحليل اكلا فلا يكون سنة بخلاف
الاصابع وروح في الميسر قول أبي يوسف (ثم يغسل يديه إلى مرفقيه ثلاثا) وهذا هو الفرض الثالث
في مذهب المصنف قال الله تعالى وأيديكم إلى المرافق فأوجب غسل أحد المرفقين بعبارة النص لان مقابلة
الجسم بالجمع تقتضي مقابلة الأفراد بالأفراد ولا تأكلوا أموالكم إلى أموالكم ونحوه من أنصاري إلى الله وهو المراد
هنا لا روي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قوضا أمر الماء على مرفقيه وروي انه أدار الماء على مرفقيه

ويدخل الاصابع في
بحار العينين وموضع
الرمض ويجمع الكحل
ويقشهما فقدرى أنه
عليه السلام فعل ذلك
وأيام عند ذلك خروج
الخطايا من عينه وكذلك
عند كل عضو يقول عنده
اللهم يبيض وجهي بنورك
يوم تبيض وجهه أولياك
ولا تسود وجهي بظلماتك
يوم تسود وجهه أعدائك
ويحذف الجبة الكتنة عند
غسل الوجه فانه مستقب
ثم يغسل يديه إلى مرفقيه

ثلاثا

ثم قال هذا وضوء لا يتقبل الله الصلاة الا به قال الرافي ثم البس ان كانت واحدة من كل جانب على ما هو
الغالب قد كانت كلمة فذال وان قطع بعضها فله ثلاثة احوال احدها ان يكون القطع بمصاحبة المرفق
كالكمع والفرع ففصل الباقي واجب والثاني ان يكون مافوق المرفق فلا فرض لسقوط محله ولكن
الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الفرع كقولنا سلم السيد كالحرم اذ لم يكن على رأسه شعر
يستحب له امرار المويض على الرأس وقت الحلق والثالث ان يكون القطع من مفصل المرفق وهل يجب
غسل رأس العظم الباقي فيه طريقتان أحدهما القطع بالوجوب لانه من محل الفرض وقد يفي فاشبه
الساعد اذا كان القطع من الكوع والثاني فيه قولان التقديم ومنقول التقديم انه لا يجب والاصح وهو
منقول البس انه يجب واختلفوا فيما أخذوا القولين هذا كله في اليد الواحدة اما اذا اخلقت لشخص
من جانبين فان تغيرت الزائدة عن الاصلية نظر فان خرجت من محل الفرض وجب غسلها وان خرجت
بمافوق محل الفرض فان لم تبلغ الى محاذات محل الفرض فالتناول عن نص الشافعي في الام انه يجب غسل
القدر الماحذى دون مافوقه فوقع اسم البدل عليه وحصول ذلك القدر في محل الفرض قلت وقوله فالتناول
عن نص الشافعي في الام هكذا هو في الوجيز ووقع له في الوسط مثله وقال ابن الرفعة في المطلب لم اختلف
به مع الامعاء في طلبه ونسبه الجمهور الى اختيار ابي حنيفة وأتباعه وصلة الرافي تدل على انه نقله عن
النص جماعة والامام قالان أهل العراق نقلوه فما ولم يبين أهل المتقول منه وعليه حرم النووي
اه ثم قال الرافي وفيه وجه صار اليه كثير من المعتنين بقرره انه لا يجب غسل الماحذى ولا غيره لان هذه
الزيادة ليست على محل الفرض فيصير تبعا ولا هي أصلية حتى تكون مقصودة بالخطاب وحاولوا نصه في
الام على ما اذا التصق شئ منها بمحل الفرض واما اذا لم يتغير الزائدة عن الاصلية وجب غسلها جميعا سواء
أخرجنا من المنكب أو من المرفق أو من الكوع ومن الامارات المسيرة للزيادة عن الاصلية ان تكون
احدهما مقبرة فاحشة القصر والاخرى في حد الاعتدال فالزيادة القصيرة ومنها نقصان الاصابع ومنها
فقد الباشن وضعه وفي الروضة للنووي ولو طالت أطفاؤه وخرجت عن رؤس الاصابع وجب غسل
المخرج على المذهب وقيل قولان واذا قوضا ثم قطعت يده أو رجليه أو حلق رأسه لم يلزمه تطهير
ما اكتشف (وبحرك الخاتم) وجوبه بان لم يوصل الماء اليه والا فندبا وعند أصحابنا ان كان شيئا يجب
فخر يكفي المختار من الروايتين لا بدوي ابن ملجمه عن ابي رافع رفعه كان اذا قوضا وضوءا للصلاة حرك
خاتمه في أصبعه ولانه عن الوصول ظاهر وكذا القرط في الاذن يتكفل بخرجه ان كان شيقا والمعتبر
غلبة الظن في اتصال الماء الى الثقب سواء كان فيه قرط أو لم يكن فان غلب على الظن وصول الماء الى
الثقب لا يتكفل بخرجه من اذخال عود ونحوه لان المخرج مدفوع (ويطيل الفرع) وهي النعم غسل
مقدم الرأس مع الوجه وغسل صلصة العنق والتحصيل غسل بعض العضد عند غسل اليد وغسل بعض
الساق عند غسل الرجلين وهو أحد الاوجه المذكورة من الفرق بين تطويل الفرع وتطويل التحصيل
واليه آثار المصنف بقوله (ورفع الماء الى أعلى العضد) ولوقال وتطيل الفرع والتحصيل لسبل من
التطويل وفسر كثيرون تطويل الفرع بغسل شئ من العضد والساق وأعرضوا عن ذكر ما حوا الى الوجه
والاول أولى وأوفق لظاهر الخبر (تنبيه) قول المصنف الوجيز ولكن الباقي من المعتد يستحب
غسله لتطويل الفرع قال الرافي فان قيل تطويل الفرع انما يفرض في الوجه والذي في اليد تطويل
التحصيل قلنا تطويل الفرع والتحصيل نوع واحد من السخن على ان أكثرهم لا يعرفون بينهما ما يطلق
تطويل الفرع على اليد ودأبت بعضهم احتج بأن طالة الفرع لا يمكن الا في السد لان استدباب الوجه
بالنسل واجب وليس هذا الاحتياج بشئ لان المعتزض أن يقول الاطالة في الوجه انه يغسل الى
الجب وصلصة العنق وهو مستحب نص عليه الاثمة اه (فانهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من أثر

وبحرك الخاتم ويصل
الفرع ويرفع الماء الى أعلى
العضد فانهم يحشرون يوم
القيامة غرا محجلين من آثار

الوضوء كذلك ورد الخبر) (والذي في المتن عليه من حديث أبي هريرة رفعه أن أمي دعوت يوم القيامة
غرا يحجلين من آثار الوضوء قال أبو هريرة فكأنفصل بعد ذلك أيدنا إلى الأباط وهذه الجهة الأخيرة
معناها عند البخاري (قال صلى الله عليه وسلم من استطاع أن يطيل غرته فليفعل) قلت هذا مع ما قبله
حديث واحد وهو عند البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة أن أمي دعوت يوم القيامة غرا يحجلين
من آثار الوضوء فمن استطاع منك أن يطيل غرته فليفعل (وروي أن الحليسة تبلغ مواضع الوضوء)
أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قاله العراقي وتلك الحليسة نور يحلقه الله
تعالى في جباه المؤمنين وأقدامهم وهي الغرة والتخجيل قاله الشيرازي في شرح الأربعين (ويبدأ
باليمنى) والبدانة باليمين سنة عند الشافعي وأبي حنيفة لما روي عن أبي هريرة رفعه إذا قوضا تم فابدأ
بيمانكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في وضوئه وانتعاله وقال أحد
وجوه وهو مذهب الشيعة قال الرازي وزعم المرتضى من الشيعة أن الشافعي رضي الله عنه في القديم
كان يوجب تقديم اليمنى على اليسرى وليس لهذا ذكر في كتب أصحابنا ولا اعتماد عليهم (يقول اللهم
اعطني كفاي يميني وحاسيني حسابا يسيرا) (يقول عند غسل (التشمال اللهم اني أعوذ بك أن تعطيني
كفاي بشمالى أو من وراء ظهري) ونص القوت ويقول عند غسل ذراع اليمين اللهم آتني كفاي يميني
وحاسيني حسابا يسيرا وعند غسل ذراع اليسرى اللهم اني أعوذ بك أن تؤتيني كفاي بشمالى أو من وراء
ظهري ومنه في العوارف إلا أنه زيادة التمسك في حديث علي بن رواحة الحسن البصري المتقدم ذكره
وإذا غسلت ذراعيك اليمنى فقل اللهم اعطني كفاي يميني يوم القيامة وحاسيني حسابا يسيرا فإذا غسلت
ذراعيك اليسرى فقل اللهم لا تعطيني كفاي بشمالى ولا من وراء ظهري وعند ابن عباس كمن حديث علي بن
رواية والده محمد بن الحنفية عنه المتقدم ذكره وفي الدين اللهم اعطني كفاي يميني والحمد لله تعالى ولا
تجعلها مغلة إلى عني وفي حديث أم سلمة أنها غسل ذراعها قال اللهم اعطني كفاي يميني وفي النسخة
لمجي وعند غسل اليد اليمنى اللهم اجعلني من أصحاب اليمين وعند اليسرى اللهم لا تجعلني من أصحاب
الشمال (تنبيه) قال الرازي استحب تقديم اليمنى على اليسرى في كل عضو من أعضاء إراد الماء
عليها ما دفعه واحدة كاليد والرجل أما الأذنان فلا تسحب البدانة اليمنى فهما لا منسجما
معاً أهون وكذلك الخد أن يغسل معاً ثم القطع يميز عن غسل الخدين ومسح الأذنين دفعة
واحدة فبرأى التيامن هكذا ذكر القاضي أبو المصنف ابن اه قال النووي في الروضة والكفان كلاهما
وفي البحر وجه شاذ أنه يسحب تقديم الأذن اليمنى ولوقدم مسح الأذن على مسح الرأس لم يحصل على
الصحيح والله أعلم ثم أشار المصنف إلى الفرض الرابع الذي هو مسح الرأس بقوله (ثم يستوعب رأسه
بالمسح) قال الله تعالى واستمسحوا برؤوسكم قال ابن حجر جبرئيل في مقداره ما يجزئ من مسح الرأس فقال
أبو حنيفة في رواية عنه يجزئ قدر الربع منه وفي رواية أخرى عنه مقدار الناحية وفي رواية ثالثة عنه
قدر ثلث أصابع من أصابع اليد وقال مالك وأحمد في ظواهر الروايات عنهما يجب استيعابه ولا يجزئ
سواء وقال الشافعي يجزئ أن يمسح منه أقل ما يقع عليه اسم المسح اه (بان يبل يديه) من الماء
(ويصلح رؤس أصابع اليمنى باليسرى ويضعهما على مقدمة الرأس ويدهما إلى الخفا ثم يدهما
إلى المقدمة وهذه مسحة واحدة) وفي شرح البيهقي للعراقي كيفيته أن يضع يمينه ملتصقة إحداها
بالأخرى وإبهاميه على صدغه ويذهب بهما إلى الخفا ثم يدهما إلى المكان الذي بدأ منه وهذا في حق
من له شعر ينقلب فيمسح في المرة الأولى باطن الشعر المقدم وظاهر المؤخر وفي الثانية باطن المؤخر
وظاهر المقدم فالزم يكن على رأسه شعر أو كان ولكنه لم يلقه لا ينقلب لم يسن العود لعدم فائده فان
عاد لم يحسب ثانية لصيرورة الماء مستعلا بالنسبة إلى المرة الثانية كذا كره البغوي اه وقال الرازي

الوضوء كذلك ورد الخبر
قال عليه السلام من استطاع
أن يطيل غرته فليفعل
وروي أن الحليسة تبلغ
مواضع الوضوء ويبدأ
باليمنى ويقول اللهم اعطني
كفاي يميني وحاسيني حسابا
يسيرا ويقول عند غسل
الشمال اللهم اني أعوذ بك
أن تعطيني كفاي بشمالى
أو من وراء ظهري ثم
يستوعب رأسه بالمسح بان
يبل يديه ويصلح رؤس
أصابع يديه اليمنى باليسرى
ويضعهما على مقدمة
الرأس ويدهما إلى الخفا
ثم يدهما إلى المقدمة وهذه
مسحة واحدة

ليس من الواجب استعاب الرأس بالمسح بل الواجب ما انطلق عليه الاسم لان من أمره على هامة
 اليتم صم أن يقال مسح برأسه وقال مالك يجب الاستيعاب وهو اختيار الزنى واحدى الروايتين
 عن أحد والثانية انه يجب مسح أكثر الرأس وقال أبو حنيفة ينقد بالربيع ثم ان كان مسح على بشرة
 الرأس فذلك ولا يضر كونها تحت الشعر وقال الرباني في التحرير لا يجوز الانتقال الفرض الى الشعر
 وان كان مسح على الشعر فكذلك يجوز وان قصر على مسح شعرة واحدة أو بعضها فلا تدرى وعن ابن
 القاسم انه لا أقل من ثلاث شعرات ثم شرط الشعر الممسوح أن لا يخرج من حد الرأس وهل بشرط
 أن لا يجاوز منتهيه وجهان أحدهما أنه لا بشرط لوقوع اسم الرأس عليه ولوغسل رأسه ببلان المسح
 ففي إحرازه وجهان أحدهما انه يجوز لانه مسح وزايد وهو أبلغ من المسح فكانت يجوز تأخير الطريق الأولى وهل
 يذكر ذلك وان أجزأ فيه وجهان أظهرهما لأن الأصل هو الغسل والمسح نازل منزلة الرخصة من الشرع
 وإذا عدل الى الأصل لم يكن مكروها وقال النووي في الروضة قلت ولا تتعين اليد للمسح بل يجوز بأصبع
 أو خشبة أو حقة أو غيرها ويمحى مسح غيره والمرأة كالرجل في المسح ولو كانه وأسان أجزأ مسح
 أحدهما وقيل يجب مسح جزء من كل رأس والله أعلم ثم قال الزاقي ولو بل رأسه ولم يعد اليد أو غيرها
 مما مسح به على الموضع فهل يجوز ذلك فيه وجهان أحدهما نعم والثاني وهو ان يار انتقال الشافى
 لا يجوز لأنه لا يسمى مسحاً ولو قطر على رأسه قطرة ولم يجزى على الموضع فعلى الخلاف وان جرت كنى
 (صل) قال الشافى في شرح النقاية المسح الأصلية قال الشافى وهو رواية عن أحد الفرض فيه
 ما يقع عليه اسم وقال مالك وأحد جسد الرأس ودليلهم جميعاً آية الموضوع معنى الباء في وسكنه لا لسان
 وما مسح بعض رأسه ومستوعبه كلاهما ملصق بالمسح برأسه فأخذ الشافى رحمه الله بالمتيقن وأخذ مالك
 رحمه الله بالاحتياط وأخذ أبو حنيفة رحمه الله ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما روى مسلم
 والبخاري عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قنصاً ومسح ناصيته وعلى
 الخنفي وروى أبو داود والحاكم وسكت عنه من حديث أبي معقل قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يتوضأ وعليه عمامة قطر به فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقص العمامة ومعلوم
 أن الناصية ومقدم الرأس أحد جوانبها الأربعة فلو كان مسح الرأس ليس بجزئ لم يقتصر صلى الله عليه
 وسلم في ذلك الوقت عليه ولو كان مسح مآذونه يجوزنا لفعله صلى الله عليه وسلم ولو مرة في عمره تعليم الجواز
 اه وفي شرح المختار الآية بجملة في مسح الرأس لانه يحتمل إرادة الجمع وإرادة ما يطلق عليه اسم المسح
 وإرادة بعضه وقد صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حصر عن عمامته ومسح على ناصيته فصار بياناً الآية
 وجعل على الخالف والمختار مقدار الناصية هو ربيع الرأس لكونه إحدى جوانبه الأربع فان قيل قلت
 انه يحتمل في حق المقدار والمحمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وقد أمكن العمل به قبل البيان ههنا لانه
 لما كان المراد به مطلق البعض ويخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض قلنا في الركوع
 والسجود قلنا مطلق البعض غير مراد بالإجماع اذ ذلك يحصل بفصل الوجه فلا حاجة الى إيجاب على
 حدة قعر ان المراد به بعض مقدور كالثلث أو الربع كقوله والمحققون فان قلت المدعى ربع غير معين والله ليل
 يدل على ربع معين وهو الناصية ولم يوافق الدليل المدلول والموافقة شرط بينهما كما بين الشاهد بالصوى
 قلت الحديث يحتمل معنيين التعيين وبين المقدار وقد عرف ان خبر الواحد يصلح بيننا لحمل الكتاب
 والبيان انما يكون في موضع الأجزاء ولا مجال في الحمل لانه معلوم وهو الرأس وان الإجماع في المقدار
 لانه الثلث أو الربع قوله عليه السلام يصير بياناً انه فان قلت لم سمى المجهد من وضوء الفرض ثابت
 بدليل قطعي لا شبهة فيه ويكفر بحدوده والاختلاف بين الأئمة نورث الشبهة ولهذا لا يكفر جاحد مسح
 مقدار الناصية قلنا الجواب عنه وجهان أحدهما انه أراد بالفروض المقدار لان الفرض في اللغة عبارة

عن التقدير والثاني أراد به المفروض عندنا لأنه المفروض في نفس الامر كما تقولان تعديل الأركان
فرض عند أبي يوسف وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي والقعدة على رأس كل شعق في النوافل فرض
عند محمد * (تنبيه) * قال صاحب السبايع روى في مسح الرأس عن أصحابنا ثلاث روايات الأولى
مقدار الناصية وهي الشعر المائلة إلى الجبهة وهي رواية الكرخي والطحاوي وذكري شرح الطحاوي
أن المراد بها الأذنين مقدار ثلاث أصابع الثانية مقدار ثلاث أصابع موضوعة من غير مد وهي رواية
هشام بن أبي حنيفة الثالثة مقدار ربع الرأس وهي رواية زفر بن أبي يوسف وأبي حنيفة فأنهما قالوا
فيه لا يجوز زحني مسح ثلاث أصابع مقدار ثلث الرأس ورواه فان مسح بأصبع واحدة يغطيها يظهرها
وجانبها فقد قال بعض مشايخنا لا يجوز فيه والصحيح أنه يجوز فيه وهكذا روى عن أبي حنيفة فإذا مسح رأسه
بما فوق أذنيه أجزأه على اختلاف الروايات وإن مسح تحتها لا يجوز ثم إن أصابعه مقدار ثلاث أصابع
من ماء المطر أجزأه سواء مسح باليد أو لم يحسبه فان خلق رأسه أو طبعه بعد ما مسح عليه أو مسح على
شعقه ثم قشر موضع مسحه لا يصح عليه أن يحسب ثانيا والله أعلم وفي الخطأ عن محمد لوضع ثلاثة أصابع ولم
عدها لجزأ وهذا قياس ظاهر الرواية وعلى قياس رواية الربيع والناصية لا يجوز لانه أقل من ذلك وفي
أن ظهر به والمصحح مقدار ثلاثة أصابع اليد وهو الصحيح وفي الخلاصة ولو مسح بأصبع أو بأصبعين قدر
ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة ولو مسح بالأجمل والسبابة أن كان مستوطبا لانتهايتها مقدار
أصبع فكانه مسح بثلاثة أصابع ولو مسح بأصبع وعاد إلى الماء ثلاث مرات جاز ولو مسح بأطراف
أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وفي الصحيح لا يجوز إذا كان الماء متقاطرا
لانه حينئذ ينزل من أصابعه إلى أطرافها فإذا مده صار كأنه أخذ ما يجذبها ولو مسح به في البداية عن
غسل عضد يجوز وبه يفتي عن مسح عضو أو مأخوذة من عضو مفصول أو مسح لاجزأ ليجوز في الشك
ولو أرسل الماء في وسطه أو فتر على وجهه يستقطبه فرض المسح وغسل الوجه والله أعلم ثم إن استعاب
مسح الرأس على الوجه المذكور عند المصنف سنة في المذهبين ودليله ما روي عن الربيع بن ميمون أنه رأى
النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت فمسح رأسه ما أقبل منه وما أدبره وصدغته وأذنيه إلا أن عند أبي
حنيفة مرة واحدة إذ جاء في رواية هذا الحديث التقيد بمرحلة واحدة وتطافرت الأطراف الصحيحة على ذلك
وأما ما ورد من التثنية فيصموم على الاستعاب وحل تعدد الماء فيه على قلة البلل أو فسادا لا يكون سنة
مستمرة إذ وضعه على الخفيف بخلاف الغضفة والاستنشاق وقال المصنف (يفعل ذلك ثلاثا) أي ثلاث
مرات وهو مذهب الشافعي في كل مفصول أو مسح سوى مسح الخف وتكرار المسح بالماء المختلفة
مرور عن أبي حنيفة في رواية غريبة نقلها الرضائي والمشهور من مذهبه الكراهة على ما في الخطأ
والبيدائع (و يقول) عند مسح الرأس اللهم غشني برحمتك وأترل على من بركاك وأطلى تحت ظل
عرشك يوم لا ظل إلا ظلك) ومثله في التواتر وفي العوارف والآله زيادة التصلة وفي حديث على من رواية
الحسن البصري التقدمة بذكره فإذا مسح برأسك فقل اللهم غشني برحمتك ومن رواية محمد بن الحنفية
عن علي اللهم لا تجمع بين ناصيتي وقدح وفي حديث أنس المتقدم بذكره فلما كان مسح به على رأسه قال
الهم تقشني برحمتك وجنبنا عذابك (ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما) أجوعا على أن ذلك سنة من
سنن الوضوء الأجدد فإنه رأى مسحهما واجبا فيما نقل حريصه وقد سئل عن ذلك فقال بعيد الوضوء
إذا تركه عن غير رواية أخرى نقلها صالح أنه سنة لأنه قال لا بعد إذا تركه واختلاف أهل معناه على الرأس
أم يوجد له مما جاء حديث فقال أبو حنيفة وأجددهما من الرأس ويصحان معناه فقال الجعفي من
أصحابه أجدد أبت أجد مسحهما مع الرأس وعن أحمد رواية أخرى أنه يستحب أن يأخذ ما يجذبها وهو
اختبار الخرق وقال مالك هم من الرأس يستحب أن يأخذ له لماء جديدا وقال الشافعي ليس من الرأس

يفعل ذلك ثلاثا ويقول
اللهم غشني برحمتك وأترل
على من بركاك وأطلى
تحت ظل عرشك يوم لا ظل
إلا ظلك ثم يمسح أذنيه
ظاهرهما وباطنهما

ولامن الوجه ومن مصححها (بفتح ج) وفي رواية عن مالك همام الوجه يغسلان معه ولا يصحان
وعنه روايتان آخرتان احدهما مثل مذهب الشافعي والاخرى مثل مذهب أي خيفة قال الرافي
والاعب في اقامة هذه السنة (بان يدخل مصحبه) أي سابعه (في مصحبه) أي ذنبه ويدر همام على
المعافى وير (ابهامه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف) أي يلمس كفه وهما بلوتان (على الاذنين)
أي هما (استظهارا) أي احتياطاً واختصاراً في تكرار مصحبهما فتدأ بفتح خ في واحدة في احدى
روايته السنة فيهما مرة واحدة وحكاه الترمذي في جامعه عن الشافعي ونقله الحنالي وجهه لا يصح
فيه وفي مصح الاذنين والشهور من مذهب الشافعي انه (يكرر ثلاثاً) وعن أحمد مثله في الرواية التي
حسن فيها تكرار مسح الرأس وقال النووي في الروضة ونقلوا ابن سريج كان يغسل أذنيه مع وجهه
و مصحبهما مع رأسه ومنفردتين احتياطاً في العمل بمذهب العلماء فيهما وقوله هذا حسن وقد غلط من
غلط فيه راعى ان الجمع بينهما يقل به أحد ودليل ابن سريج نص الشافعي والاصحاب على استحباب غسل
الترتين مع الوجه مع انهما يصحان مع الرأس والله أعلم * (تنبه) قال الرافي ولولشك في انه غسل أو
مسح مرة أو مرتين أو شك في انه غسل ذلك مرتين أو ثلاثاً فوجهان أحدهما انه يأخذ بالقل والثاني ذكره
الشيخ أو يحمله يأخذ بالأكثر حذر من ان يزيد عليه أربعة فانه يذهب وترك السنة اهون من اتمام
البدعة لكن من قال بالاول لا يسلم ان الرابعة بدعة على الاطلاق بل البدعة اثباته بالاربعه على علمه
بحقيقة الحال

«(نقل) وفي عبارات اصحابنا وسن مع الاذنين ولو لمع الرأس اشارة الى انه لو أخذ لهما ما جديداً
مع بقا اليه كان حسناً فلا يشترط ان يكون جديداً للرأس ولا شئنا جديداً ما ورد من أخذ الماء الجديد
لهما في بعض الاخبار محمول على نظائره والظاهر في كيفية مسح الاذنين اذا أراد بهما الرأس أن يضع
كفيه وأصابعه على مقدم رأسه وعدهما الى قفاه على وجهه مستوعب جميع الرأس ثم يمسح أذنيه بأصبعه
ولا يكون الماء مستعملاً بهذا لان الاستيعاب عمله واحد لا يكون الا بهذا الطريق ولان مسح الاذنين
بهما الرأس ولا يكون ذلك الا بمسحه الرأس ولا به لانه يحتاج الى تجديده الماء لكل جزء من أجزاء الرأس
فالاذن أولى لكونه تبعاً له وقد روى ابن ماجه باسناد صحيح عن عبدالله بن زيد والدارقطني باسناد صحيح
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاذان من الرأس وروى مالك في الموطأ عن عبدالله
الصنابحي أو أبو عبدالله انه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قوض العبد المؤمن فتمضمض خرجت
الخطايا من فمها واذا استترحت الخطايا من انفه واذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج
من تحت اشغاف عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى يخرج من تحت اظفار يديه فاذا مسح برأسه
خرجت الخطايا من رأسه حتى يخرج من أذنيه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج
من تحت اظفاره وجهه قال ابن عبد البر في التمهيد في بدلالة على ان الاذنين يصحان بهما الرأس) ويقول
الهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه اللهم اسمعني منادى الجنة مع الارباب هكذا
هو في المعارف للسهر وردى زيادة التصلة وفي القوت مثله الا انه قال اللهم اجعلني ممن يستمع ولباق
سواء وفيه منادى الخير بدل الجنة وجاء في حديث علي في رواية الحسن البصري المتقدم ذكره مثل
ساق المصنف في قوله أحسنه وفي شرح الوجيز وعند مسح الرأس اللهم حرم شهري وبشرى على النار
وروى اللهم احفظ رأسي وملحي وبطني وملاحي (ثم مسح رقبته) قال الرافي وهل يمسح بهما
جديد أو يماضي من بلل مسح الرأس والاذنين بناء بعضهم على وجهين في انه سنة أم أدب ان قلنا سنة
مسح (بفتح ج) وان قلنا أدب فيمسح بالبل الباقى واعلم ان السنة والادب يشتركان في أصل التذنية
والاحتياط لكن السنة ما يتأكد شأنها والادب دون ذلك ثم اشير الى القاضي الرافعي فينبغي ان يحصه

بفتح ج جديد بان يدخل
مصحبه في مصحبه أذنيه
ويدبر ابهامه على ظاهر
أذنيه ثم يضع الكف
على الاذنين استظهاراً
ويكرر ثلاثاً ويقول اللهم
اجعلني من الذين يستمعون
القول فينبغون أحسنه
اللهم اسمعني منادى الجنة
مع الارباب ثم مسح رقبته
بفتح ج

بما جدد وميل الأكثر من أن الله يكفي مسحه بالبل الباقى وهو قضية كلام السعوى وصاحب التهذيب
 لأن السعوى ذكر أنه غير مقصود في حديثه بل هو تابع للفقاه والمسموع والتقاة تابع للرأس لتطويل
 الغرة وقال صاحب التهذيب يسقط معيه تبعاً للرأس أو الأذن أطلة لفترة وإذا كان استحياءه
 لتطويل الفترة كفى فيه البل الباقى اه وقال النووى والروضة وذهب كثير من من أصحابنا الى
 انها لا تحس لانهم يثبت فيها شيئاً أصلاً ولهذا يذكروا الشافعى ومقدموا الاصحاب وهذا هو الصواب والله
 أعلم وقال ابن هبيرة واختلفوا في مسح العنق فقال أبو حنيفة هو من نال الوضوء وقال مالك ليس ذلك بسنة
 وقال بعض الشافعية واحد في أحد روايته انه سنة لان ابنه عبد الله قال رأيت أبي إذا مسح رأسه وأذنيه
 في الوضوء مسح ذلك اه قلت والمشهور عند أصحابنا انه سنة لانه قد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ثم
 ان مسحها يكون بظهر اليدين لعدم استعمال يدهما واختار كثير من من أصحابنا انه أدب (فتاوى على
 الله عليه وسلم مسح الرقبة أمارة من الغل) غريب قال ابن السلاج في مشكل الوسيط لا يعرف مرفوعاً وإنما
 هو قول بعض السلف وقال النووى في شرح المهذب وغيره موضوع وعن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه
 وسلم قال من قوضاً ومسح على عنقه وفي الغل (يوم القيامة) هكذا رواه أبو منصور والدينى في مسند
 الفردوس بسند ضعيف ورواه أبو نعيم بلغفاً من قوضاً ومسح يديه على عنقه امن الغل يوم القيامة قال
 ابن الملقن غريب لا يعرفه الامن كلام موسى بن طلحة كذلك رواه أبو عبيد في غريبه وقال النووى
 في كلامه على الوسيط لا يصح في مسح الرقبة شيئ اه قلت ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور عن عبد
 الرحمن بن مهدى عن السعوى عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة بلغفاً من مسح فناء مع
 رأسه فان قيل هو موقوف على موسى أصحبانه ليس بما يقال فيه بالرأى وما كان كذلك فلهذا ذكره الزعيم
 وقد خلط المصنف بين الحديثين وميزتهما كما ترى وهو الصواب وقد ميز بينهما كذلك الرافعى وأما
 المعرف فقد كراه الحديث الأول وعزه الى ابن عمر فلم يصب ولذلك لما تبعه والله أعلم (ويقول اللهم فلك
 رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والأغلال) هكذا هو في القوت والعوارف ولم يرد في حديث على
 وأنى ولا غيرهما (ثم يفسل رجلي اليمنى ثلاثاً) الى الكعب وهذا هو الفرض الخامس عند المصنف
 (د) يس (ان يتخلل) الأصابع هذا إذا كان الماء يصل اليها من غير تغليل فلو كانت الأصابع ملتفة
 لا يصل الماء اليها الا بالتغليل فيحتاج فيجب التغليل لانها لو لم تكن لاداء فرض الفصل وان كانت ملتفة لم
 يجب الفتق ولا ينصب أيضاً قاله الرافعى وقال النووى قلت بل لا يجوز والله أعلم والاحب في كيفية
 التغليل ان يتخلل (باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويمتد
 بالخنصر من اليسرى) وتجاوز الرافعى يتخلل بخنصر اليد اليسرى من أسفل الأصابع مبتدئاً بخنصر
 الرجل اليمنى ويمتد بخنصر اليسرى وردنا الخبر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك ذكره
 الأئمة وعن أبي طاهر الزيدى انه كان يتخلل ما بين كل أصبعين من أصابع رجليه بأصبع من أصابع يده
 ليكون بهما جديد ويفضل الإبهامان ويتخلل بهما ماقيه من الخصر وهل التغليل من خاصية أصابع
 الرجلين أم هو مستحب في أصابع اليدين أيضاً فعلم أئمة المذهب كونه في أصابع الرجلين وسكتوا
 عنه في اليدين لكن ابن كجب قال انه مستحب فيهما لما روى صلى الله عليه وسلم قال لقطط بن صبرة إذا
 قوضت نخل الأصابع قال لفظ الأصابع يشملهما وروى الترمذى عن ابن عباس رفعه إذا قوضت نخل
 بين أصابع يديك ورجلك على هذا قال الذي يقرب من الفهم ههنا ان تشبك بين الأصابع ولا تعود فيه
 الكيفية المذكورة في الرجلين قلت وعند أصحابنا يسكن تغليل أصابع كل من اليدين والرجلين
 بالاتفاق لعموم الأحاديث الواردة في ذلك ولم يكن واجبا مع وجود الأمر فيه لوجود الصارف وهو تعليم
 الأعرابي وكيفية تغليل أصابع البدن يدخل بعضها في بعض ويقوم مقامه الإدخال في الملع الجارى وما

لقرنه صلى الله عليه
 وسلم مسح الرقبة أمارة من
 الغل يوم القيامة ويقول
 اللهم فلك رقبتي من النار
 وأعوذ بك من السلاسل
 والأغلال ثم يفسل رجليه
 اليمنى ثلاثاً ويتخلل باليد
 اليسرى من أسفل أصابع
 الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر
 من الرجل اليمنى ويمتد
 بالخنصر من الرجل اليسرى

هو في حكمه ومقتضى الرجلين هو ما تقدم في سياق الرافعي قال الكلب بن الهمام والله أعلم أنه أمر اتفاق
 لاسنة مقصودة فلا تختص سنة التخليل بما في الكعبة
 (فصل) وقوله تعالى واستحوذوا بكم إلى الكعبين قرأناه وابن عباس ونخس والكسائي
 أو بكم بالنصب عطفا على وجوهكم وجروا بالفتح قبل على الجوارز قوله تعالى وجروا بالجر في قراءة
 جزوا الكسائي عطفا على ولذان المرفوع في قوله تعالى وبطوف عليهم ولذان يخلدون وفي الكشف لما
 كانت الرجلان مظنة للاسراف المنوم عطفت على المصوح لا لتسميع بل لئنه على وجوب الاقتصاد
 في صب الماء عليهما وقيل إلى الكعبين لآلة الطين انتهى مع حقلان المسح لم تضرب به غايه في الشريعة اه
 والكعبان هما العظامان الناتئان من جانبي القدم المرتفعان والاشتقاق يدل على الارتفاع وروى عن
 زفر بن الهذيل من أئمنائه كان يقول إن الكعب هاهو الذي فوق مشط القدم وحكاة هشام بن محمد
 ابن الحسن وحكى الرافعي عن ابن كعب وغيره أنهم رويوا عن بعض الأصحاب ذلك وقال النووي هذا الوجه شاذ
 منكبر بل غلط والله أعلم قلت وهو صحيح لكن في سق المحرم إذا لم يجد نعلين يتعاقم الخف من أسفل الكعب
 وأراد بالكعب ما ذكر قال الرافعي وجه الأول ما روى النعمان بن بشير رفعه أمر بأقامة الصوف
 فلقد رأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب أخيه وكعبه بكعبه والذي يتصوره التزاق القائمين في الصف
 ما ذكرنا دون ظهر القدم وقال الشنقي في شرح النقاية ومعنى إلى عند المحققين الغاية مطلقا أو ما دخول
 ما بعده في حكم ما قبلها أو نحو وجهه فأمروا برفع الدليل فما قام الدليل فيه على خروج ما بعده قوله
 تعالى فظنوا إلى اليسرة إذ لو دخل لكان الانتظار واجبا لالة اليسر أيضا وقوله تعالى ثم أتوا الصيبام إلى
 الليل الخوذ لعل في وجب الوصال وما قام الدليل فيه على دخول ما بعده قوله تعالى من المسجد الحرام إلى
 المسجد الأقصى لعل في أنه لا يبرى به إلى البيت المقدس من غير أن يدخله وأما المرافق والكعبان في
 الآية فأخذوا زفر وداود فهما بالتيقن فلم يخلها في الغسل وأخذ الكعبة بالاحتياط فأدخلوها فيه وقيل
 الجنبين مع وقيل العاية وإن صدر الغاية إذا كان متناولها كالد يتناول إلى الإبط كانت لا سقط
 ما رواه الامتداد الحكم لأنه حصل قلت ونقل الباقين في شرح الملتقى عن بعض المتأخرين إن الأولى
 الاستدلال بالأجاء على فرضية غسلها فقد قال الشافعي في الأم لا نعلم مخالفا فيجب دخول ارفقين
 في الوضوء وهذا حكاية منه لأجاء (تنبيه) قال الرافعي وقد عتق فيسأل من وضوء ليس فيه غسل
 الرجلين ومروته ما إذا غسل الجنب جميع بدنه الأرجل ثم أحدث والأصل في المسألة على الاختصار
 إن من أجمع في صحة الحدث الأصغر والأكبر هل يكفيه الغسل أم يحتاج معه إلى الوضوء فيه وجهان
 أحدهما أنه يكفيه فظاهر الاختصار فإن قلنا يجب وضوءه وغسل عند اجتماع الحدثين وجب غسل الرجلين
 عن الجنابة وضوء كامل للحدث يقدمهما ما شاء يؤخر ما شاء وتكون الرجل مضمومة مرتين وإن قلنا
 يكفي الغسل ثم بشرط الترتيب في أعضاء الوضوء وجب غسل الرجلين مؤخر عن سائر أعضاء الوضوء ويكون
 غسلهما أو فعلى الجهتين الجنابة والحدث جميعا وإن قلنا أنه يكفي الغسل من غير اشتراط الترتيب قبله
 غسل الرجلين عن جهة الجنابة أما قبل سائر أعضاء الوضوء أو بعدها أو في خلالها وبغسل سائر الأعضاء
 من الحدث على الترتيب وهذا هو الأصح واختصار ابن سريج وابن الحداد وعلى هذا الوجه يكون المأثريه
 وضوءا خاليا عن غسل الرجلين لأن الرجلين قد أجمع فيهما الحدثان ونحن على هذا الوجه نتحكم بضعف
 الأصمري جنب الإكراه فليست الرجلان مضمومتين من جهة الوضوء فهذه هي صورة الاختصار (قائمة)
 عدوا يغسل الرجلين أحدهما وضوءا والآخره ولكن المتوضئ غير مكلف بغسل الرجلين بعينه بل
 الذي يلزمه أحدا الأمر من اغسل الرجلين أو المص على الخطين بشرطه ولو عزم عن هذا الزك
 هكذا لكان معيا والمراجع عند الاطلاق ما إذا كان لا يجمع أو أن الأصل الغسل والمسح بدل (ويقول)

ويقول

من أمهات وعند أبي نعم في المستخرج وأشهد أن محمداً كاعند المصنف وروى أبو محمد الفاكهي في تاريخ مكحول الباري وأحمد وأبو بكر بن أبي شيبة كلهم من طريق المقرئ عن حيوة بن شريح عن أبي عقيل عن ابن عمر عن عتبة بن عاص فسأته نحوه وفيه من توشاً فاحسن الوضوء ثم رفع يصره أو قال تنزه إلى السماء فقال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ففتحه أبواب الجنة الثمانية يدخل من أمهات وأخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبو داود عن عثمان بن عفان عن الترمذي عن جعفر بن محمد بن عمران والنسائي عن محمد بن علي بن نصر زأر يسمهم عن زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح وأخرجه مسلم أيضاً من رواية عبد الرحمن بن مهدي وابن حبان من رواية عبد الله بن وهب كلاهما عن معاوية بن صالح قلت وقد جاء في بعض الروايات أن الشاهد بعد السجدة وأنه يقال عند كل عضو أخرجه المستغفر في كتاب الدعوات من طريق سالم بن أبي الجعد عن البراء بن عازب رفته ما لم يعثر على إذا توشاً بسم الله ثم قال لكل عضو أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله الأفتحة أبواب الجنة الثمانية يدخل من أمهات وفيه تعقب على النووي حيث قال في الأذكار أن الشاهد بعد التسليم رده وأخرجه البارقاني وأبو يعلى والطبراني في المعجم من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البجلي وهو ضعيف جدا عن أبيه عن ابن عمر رفته من توشاً ففصل كفيه ثلاثاً ثم ساقوا الحديث إلى أن قال ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله قبل أن تنكأ غفر له ما بين الوضوءين وجاء تكرار الشاهد ثلاث مرات أخرجه أحمد والطبراني من طريق زيد العمي عن أنس بن مالك رفته من توشاً فاحسن الوضوء ثم قال ثلاث مرات أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ففتحه أبواب الجنة يدخل من أمهات وأخرج ابن السني من طريق عمرو بن ميمون بن مهران الجزي عن أبيه عن جده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه رفته من قال حين يفرغ من وضوئه أشهد أن لا إله إلا الله ثلاث مرات لم يتم حتى يحسب عنه ذوبه حتى يصير كبدته أنه قال حسبي الله وحده إلى آخره أخرجه ابن السني والطبراني من طريق عن أبي هاشم الرماني عن أبي مجلز عن قيس بن عباد عن أبي سعيد الخدري رفته من قال إذا وضأ بسم الله وإذا فرغ قال حسبي الله وحده استغفر الله وأتوب إليه ختم عليهم أذانهم وقرأوا طبع عليها طابع فوضعت تحت العرش فلم تنكسر إلى يوم القيامة وروى موقوفاً أيضاً وأخرجه البارقاني في فوائد الزكيات من قال حين يفرغ من وضوئه حسبي الله وحده استغفر الله وأتوب إليه كتب فوقه طبع عليه طابع ووضع تحت العرش حتى يدفع إليه يوم القيامة السادس في قوله اللهم اجعلني من التوابين إلى قوله الصالحين أخرجه الترمذي من رواية أبي إدريس وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب نحو سياق حديث عتبة السابق وزاد فيه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ثم قال وأبو داود بسلم يسع من عمر قال الحافظ شيخ الترمذي جعفر بن محمد تفردها ولم يضبط الاستناد فانه أسقط بين أبي إدريس وعمر عتبة فصلا من حديث عمر وليس كذلك وانما هو من حديث عتبة كما تقدم وأخرج الطبراني في كتابه ومحمد بن سفيان مسنده من طريق عن أبي سعد الأعور عن أبي سلمة عن ثوبان وفي الأوسط من رواية الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن ثوبان رفته من توشاً فاحسن الوضوء ثم قال عند فراغه لا إله إلا الله وحده لا شريك له اللهم اجعلني من المتطهرين ففتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أمهات وأخرج الطبراني في المعجم من طريق أبي إسحق السبيعي عن الحرف عن علي أنه قال يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وأخرج المستغفر في كتاب الدعوات من حديث البراء بن عازب رفته ما لم يعثر على إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين الأفتحة أبواب الجنة الثمانية يدخل من أمهات وأخرج أبو القاسم ابن مندة في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات والذيل في مسند الفردوس من طريق عن يونس بن

عبد عن الحسن هو البصري عن علي بن أبي طالب قال علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال باعلى اذا
 قدمت وضوءك قل بسم الله العظيم ثم سافر الحديث الى ان قال فان غسلت وجبتك قل اللهم اجعل
 سبحات سكرها وذنبها مغفورا وعملها مقبولا سبحانه اللهم وبعده لاله الا انت استغفرك واقترب اليك
 اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين والمالك قائم على رأسه يكتب ما تقول ثم يختمه بخاتم
 ثم يعرج به الى السماء فيضعه تحت عرش الرحمن فلا يفلت ذلك الخاتم الى يوم القيامة وأخبر حجة المستغفري
 أنهما من ماريق أبي اسحق عن علي فذكر نحوه بتمامه زاد بعد قوله وذنبها مغفورا وتجارة لن تبور وفي
 آخره ورفع رأسه الى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عذر السابح قوله فلم يزل يسبح الله و قدسه
 الخ أخرجه ابن حبان من رواية عباد بن صهيب عن جد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال
 دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وبين يديه ثامن ماء فقال لي يا أنس أدن مني أعلم مقدار الوضوء
 قال فدنوت منه فلما ان غسل يديه قال فساق الحديث الى ان قال ثم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا أنس
 والذي نفسي بيده ما من عبد قالها عند وضوئه الا لم تقطر من خلل أصابعه قطرة الا خلق الله منها ملكا يسبح
 الله سبعين لسانا يكون ثواب ذلك التسبيح له اليوم القيامة الثامن في الصلاة على النبي صلى الله عليه
 وسلم نقل النووي عن الشيخ نصر المقدسي قال ويقول مع هذه لاذ كار اللهم صلى على محمد وعلى آل
 محمد قال الحافظ وقد أخرج البيهقي من طريق الأعمش عن شقيق عن ابن مسعود رفعه اذا ظهر أحدكم
 فليذكر اسم الله الحديث وقه واذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
 ولصل على آذ قال ذلك فحمله أبواب الرجعة وقد صلى على الله عليه وسلم من سأل عن كيفية الصلاة
 عليه اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد فذلك لم يذكر السلام والمسلم عند لقائه في التاسع بمعنى الدعاء
 السابق سبحانه في الاصل مصدر ثم عمل التسبيح وهو التزبیه وهو منصوب بدعاء بفعل لازم الاخبار
 وبعده في موضع الحال أي تسبح حمدن الثلاثة لولا ان عملك بالتزبیه لم تتمكن من تسبيح وبعده انك
 أشهد أن لا اله الا انت استغفرك أي اطلب منك ان تغفر لذنوبي واقترب اليك أي ارجع الى طاعتك
 عن معصيتك اللهم اجعلني من التوابين أي الكثيرين التوبة والرجوع عن الذنب واجعلني من المتطهرين
 أي المتزهرين عن الذنوب والمعامل وأوساها وفيه ترفيع من لرفع الى الدفع واجعلني من عبادك
 الصالحين أي الذين خصصتهم بالاضافة الى ذاتك وجعلتهم صالحين لكرامتك لا تقبل لشاهدتك في حضرة
 قدسك مع الذين ألعمت عليهم وفيه ترفيع من القبلية الى القبلية وأما بيان معنى بقية ادعاء الأعضاء فقد
 تعرض له شارح مقدمة أبي البيث من أعياننا وهي لوضوئها لم يتجلى الى تنبيه عليه هنا والله أعلم ثم قال
 المصنف (ويكره في الوضوء أمور منها ان يزيد على الثلاث) أي يتجاوز الحد المسمون في الزيادة عليه في
 المرات الثلاثة بان يجعلها أثر بصل من غير ضرورة وكذا التقصان منه بان يجعلها اثنين بغیر ضرورة وقيل
 المنهي عن الزيادة أو التقصان ماذا كان مقتدا سببها فأمال زاد أمالاً نبذة القلب عند الشك فلا
 بأس به كما اشار اليه النووي وسبق ذلك لانه صلى الله عليه وسلم أمر بتكرار ما به الى المار به كذا في
 الكافي وغيره وفي الخلاصة وان غسل مواضع الوضوء أربع مرات يكره قال آفته أو جعفر لا يكره الا
 اذا رأى السنة فيما رواه الثلاث وهذا اذا لم يفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لا يكره
 بالاتفاق اه قال شارح المنية من أعياننا وهو يفيد ان تجديد الوضوء على أن الوضوء من غير ان يؤدى
 بالاولى عبادة غير مكررة وفيه اشكال لا يطابقهم على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لانها اذا لم يؤدبه
 عمل عام والمقصود من غير شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومن المصنف يبيّن ان لا يشرع تكراره
 فربما تكون غير مقصودة لانه فيكون اسرافا محضاً وقد قال في السجدة لما لم تكن مقصودة فلم يشرع التقرب
 به المستغفلة وكانت مكررة فهذا أولى اه (د) من مكرره هات الوضوء (ان يسرف في الماء) أي في

ويكره في الوضوء أمور منها
 ان يزيد على الثلاث في
 زاد فقد ظلم وان يعرف
 في الماء

استعمله بان يصرف فيه زائدا على ما ينبغي كمن يغسل أو يعلو ما أشبه ذلك وقد روى أحد وابن ماجه
من حديث سعد لما صبه على الله عليه وسلم وهو يتوضأ قال له ما هذا السرف يا سعد قال ألقى الوضوء
سرف قال نعم وإن كنت على نهر جارية لا سرف في صب الماء كسركه ولو كنت بماء كالأونهر وأما الموقوف
كلل اوس حرام كذا في الدر (توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا وقال من زاد فقد عظم وأساءه) قال
العراقى أخرجه أبو داود والنسائي والقفلة وابن ماجه وابن عسرو بن شبيب عن أبيه عن جده اه
قلت لفظ أبي داود ان رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف الطهور وقد عجبنا في
أننا نفعل كل شيء ثلاثا ثم غسل وجهنا ثلاثا ثم غسل ذراعينا ثلاثا ثم مسح برأسه أدخل أصبعيه السبابتين
باطن أذنيه ثم غسل رجله ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء عن رداء على هذا أو نقص فقد أساء وعظم وأساءه
وأخرجه النسائي وابن ماجه وفي لفظ ابن ماجه فقد تعدى وعظم والنسائي أساء وتعدى وعظم الاحتجاج بهذا
الاستناد صحيح فان المراد بعد عرو عند الاطلاق أو أي مع وهو عبد الله بن عرو بن العاص رضي الله عنهما
والمراد بان يادق الزاد على الثلاث معتقدا استنبها كذا المراد بالنقصان ومعنى تعدى جاوز حد السنة
في الزيادة ومعنى عظم أي عظم السنة حقها في النقصان ثم المرة الأولى فرض والثانية سنة والثالثة دونها
في الغضبية وقيل الثالثة لكل السنة كذا في الاختيار الأولى ان تكون الثانية والثالثة كلاهما سنة لان
الثلاث التي هي سنة إنما تحصل بها (وقال صلى الله عليه وسلم سيكون قوم من هذه الامة بعدتوني في الدعاء
والطهور) قال العراقى أخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن مغفل اه قلت
أخرجه أبو داود من طريق أبي نعيمه واجهه قيس بن عبيدة أن عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول
الاهم ان أسألت القصر الأبيض عن عينا الجنة اذا دخلها فقال أي بني حل الجنة وتعدو به من النار
فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أنه سيكون في هذه الامة قوم بعدتوني في الطهور والدعاء
وأخرجه ابن ماجه مقتبعا منه على الدعاء وبطل رواية ابن ماجه أخرجه أحمد عن سعد وبتدون
أي يتجاوزون وهذا هو معنى الاسراف (ويقال من ورن علم الرجل) أي من ضعفه والوهن بالقرين
يستعمل في العلم والعقل والبدن (ولو عه) بالغف والضيم كلاهما الاسم والمصدر (بالماء
في الطهور) وفي نسخة في التطهير وتلن العراقى انه حدث فقلت أجده أصلا وليس كذلك بل هو من
كلام بعض السلف (وقال ابراهيم بن أدهم) البلخي الزاهد (أول ما يبدأ السوا من قبل الطهور)
وذلك انه يلقي من الشيطان في هاجسه انه لم يظهر بعد فتعدي في العرافة قال أبو عبد الله الروزبادي
ان الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بني آدم ولا يباي أن يأخذ نصيبه بان يزدادوا فيما
أمر به وينقصوا منه (وقال الحسن) هو البصري (ان شيطاننا يفضلك بالناس في الوضوء يقال له
الزهران) وليس هذا من قول الحسن بل هو حديث مرفوع أخرجه الترمذي في جامعه فقال أخبرنا
محمد بن بشر أخبرنا أبو داود حدثنا خارجة بن مصعب عن فوس بن عبيد عن الحسن بن يحيى بن خزيمة
السفدي عن أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وضوء شيطان يقال له
الزهران فاقترأ وسوا الماسم (ويكره أن ينفذ اليد قبرض الماء) أي بعد الفراغ من الوضوء لما روى أنه
صلى الله عليه وسلم قال اذا قوضت فلاتنفضوا أيديكم فانها مراءوح الشيطان قال ابن الملقن رواه ابن أبي
حاتم في صاله وابن حبان في ضعفه من زرواية أي هررة وضعفها وانكار ابن الصلاح من الحديث فانما
مراءوح الشيطان غلط لوجودها كما ذكرناه اه وفي الروضة للزوي قلت في النفس أوجه الارج اه
مباح تركه ففعله سواء والثاني مكره والثالث تركه أولى والله أعلم اه قلت وقد ثبت انه صلى الله عليه
وسلم ناولك زبيب خرقه بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها فهذا يدل على أن النفس مطلقا غير مكره
وله المصنف قيده بقوله قبرض الماء نظرا لذلك فتأمل (ويكره) أن يشك في أثناء وضوءه) بكلام

توضأ عليه السلام ثلاثا
وقال من زاد فقد عظم
وأساءه وقال سيكون قوم
من هذه الامة بعدتوني في
الدعاء والطهور يقال من
وهن علم الرجل ولو عه
بالماء في الطهور وقال
ابراهيم بن أدهم يقال ان
أول ما يبدأ السوا من قبل
من قبل الطهور وقال
الحسن ان شيطاننا يفضلك
بالناس في الوضوء يقال له
الزهران ويكره أن ينفذ
اليد قبرض الماء وان يشك
في أثناء الوضوء

الدنيا والبشر وفي فتاوى اللجنة التكلم في إثباته الوضوء مكروه وفي الاعتساف أشد كراهة وفي العوارف
 آداب الصوفية في الوضوء حضور القلب في غسل الأعضاء سمعت بعض الصالحين يقول إذا حضر القلب
 في الوضوء بمحض في الصلاة وإذا دخل السهو فيه دخلت الوسوسة في الصلاة (ويكره أن يعلم وجهه بالماء
 اعلموا) تنزه المائتة شرف الوجه في بقية رفق عليه (وكره قوم التنشف) بالخرقة في الوضوء وفي الفصل
 وفي القوت وقد كره بعض العلماء مسح الأعضاء بخرقة بعد الوضوء وقال هذا نور الوجه اه (وقال) أي
 بالقائين بالكرامة (الوضوء بوزن) في كفة الحسنات أي ماؤه (قاله سعيد بن المسيب والزهرى) وفي
 العوارف واتخاذ المندبل بعد الوضوء كرهه قوم وقالوا اتعاهد الوضوء نور بوزن وأجزء بعضهم اه قلت
 قوله الوضوء بوزن قد وجدته من فروع حديث أبي هريرة أخرجه ابن عساکر في تاريخه وقيل في
 فوائده بلغة من قوضاً فسمع ثوب تظليل فلا بأس به ومن لم يفعل فهذا أفضل لأن الوضوء بوزن يوم
 القيام مع سائر الأعمال (ولكن روى معاذ) بن جبل (رضي الله عنه) أنه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه
 بطرف ثوبه (قال العراقي) أخرجه الترمذي وقال غريب وإسناده ضعيف اه قلت ولفظ الحديث
 في العوارف وقال معاذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قوضاً مسح وجهه بكمه بطرف ثوبه وفي
 الكبير للعلامة من حديثه كان يمسح وجهه بطرف ثوبه في الوضوء (وردت عائشة رضي الله عنها أنه
 صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة) هر في سنن الترمذي أخبرنا فضيل بن وكيع حدثنا عبد الله بن وهب
 عن زيد بن جباب عن أبي معاذ عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم خرقه ينشف بها أعضائه بعد الوضوء (ولكن طعن في هذه الرواية عن عائشة رضي الله
 عنها) كأنه يشير إلى قول الترمذي قاله بعد ما أخرجه قال وليس بالناظم ولا يصح عن النبي صلى الله عليه
 وسلم شيء في هذا الباب وفي القوت واستحب بعض علماء الشام أن يمسح ثوبه وقال تكون البركة في
 ثيابي فإن مسح لحز أو ثوب ترك الحسن قدم مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وذراعيه بحرقه بعد
 الوضوء وقد ناوله زبيب خرقه بعد طهارته فنفض يده ولم يأنفها قال أصحابنا لا بأس بالمسح قليلاً
 من غير بالقة عند بل بعد الوضوء كلز وذي ذلك عن عثمان وأنس ومروق والحسن بن علي رضي الله عنهم
 وقال الرازي هل يستحب ترك تنشيف الأعضاء فيه وجهان أظهرهما من لما روى عن أنس أن النبي صلى الله
 عليه وسلم كان لا ينشف أعضائه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصعب حين يغتسل
 ثم يخرج إلى الصلاة ورأسه يقطر ماء والثاني لا يستحب ذلك وعلى هذا اختلفوا منهم من قال لا يستحب
 التنشف أيضاً وقد روى من فعله صلى الله عليه وسلم فعله وتركه وكل حسن ولا ترجع ومنهم من قال
 يستحب التنشف أسافه من الاحتراز عن النفاق والفتور وإذا فرغنا على الأطهر وهو استقبال الترك فدل
 نقل التنشف مكروه أم لا فيه ثلاثة أوجه أظهرها الثاني نعم لأنه لا أثر للعبادة فأنشبه أن لا يخوف
 فم الصائم والثالث سكتي عن القاضي الحسين أنه إن كان في الصلابة كره وإن كان في الشبهة لم يكره لذكر
 البرد (ويكره أن يتوضأ من ماء أصفر) وعبارة القوت ويكره الوضوء في أناء صفر وفي الصلابة الأصفر
 بالضم وبكسر الخصاص وقيل أجوده اه وفي معناه التمس الجار قال صاحب القوت وسمعت أن العبد
 إذا أراد الوضوء احتوشه الشياطين قوسوس إليه فلذا سمي وذكر الله تعالى حبست عنه وحضرته
 الملائكة فان كان وضوءه في أناء صفر أو تخمس لم تقر به الملائكة اه ولذا قال صاحب شرعة الإسلام
 يتوضأ في أناء صفر أو تخمس لأن الملائكة تنظر من رجبهما وقال أصحابنا ومن آداب الوضوء كون أنية
 من خرق (ويكره أن يتوضأ بالماء المتمس) وفي القوت قيل إن كراهته بأرض الحجاز خاصة وورث البرص
 واله أشار إلى المصنف بقوله (وذلك من جهة الطب) أي نهى كراهة لمبة لا شرعية وقال الرافعي في أقسام
 المياه التي يطهر بها وضئها الشمس وهو على ظهوره كالمسحوق وهل في استعماله كراهة أم لا فيه وجهان

وان اعلم وجهه بالماء اطعما
 وكره قوم التنشف قالوا
 الوضوء بوزن قاله سعيد بن
 المسيب والزهرى لكن روى
 معاذ رضي الله عنه عليه
 السلام مسح وجهه بطرف
 ثوبه وردت عائشة رضي
 الله عنها أنه صلى الله عليه
 وسلم كانت له منشفة وتوكلن
 طعن في هذه الرواية عن
 عائشة ويكره أن يتوضأ
 من الماء مسطروان يتوضأ
 بالماء الشمس وذلك من
 جهة الطب

أحد عما لاويه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والثاني وهو الأصح نعم لما روى عن عائشة رضى الله عنها
أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىها عن الشمس وقال إنه يورث البصر وعن ابن عباس أنه صلى الله
عليه وسلم قال من اغتسل بماء شمس فأسابه وضع فلا يلومن الله فيه وكره عمر رضى الله عنه الشمس
وقال إنه يورث البصر فان قلنا بالكره له ففي فعلها اختلاف منشؤه إشارة النقل بعد النهى إلى سببه
وهو خوف الوضوء وقال قالان من أصحابنا إنما يكره إذا خيف منه هذا المذخور وإنما يخاف عند اجتماع
شرطين أحدهما أن يجري الشمس في الأولى المنطبعة كالخديد والرصاص والنحاس لأن الشمس إذا
أثرت فيها استخرجت منها أجزاء زهومة تعلو وجه الماء ومنها يشترط المذخور والثاني أن يتفق في البلاد
المفرطة الحرارة دون البلاد الباردة والمتدلة فان تأثير الشمس فيها ضعيف ولا فرق عند القائلين بهذه
الطريقة بين أن يتم ذلك قصدا أو اتفاقا فان المذخور لا يختلف أبدا لمطر يفتهم بالحيض والبرك
فانه غير مكره وقال آخرون لا يتوقف الكراهية على خوف المذخور ولا إطلاق النهى وهؤلاء طردوا
الكراهية في الأولى المنطبعة وغيرها كالخرف وفي بلاد الحارة والباردة واعتدروا عن ماء الحياض
والبرك بتعدد الحرارة وقال النووي في الروضة قلت الراجح من حيث الدليل أنه لا يكره مطلقا وهو
مذهب أكثر العلماء وليس للكراهية دليل يهدم وإذا قلنا بالكرهية فهي كراهية تنزه لا عن صفة
الطهارة ويختص باستعماله في البسطن ويزول بالتبديد على الأصح والأوجه والله أعلم ثم قال الرافعي
والطريقة الأولى أقرب إلى كلام الشافعي رضى الله عنه فانه قال ولا أكره الشمس الا من جهة العلب
أي انما أكرهه شرعا حيث يقتضي العلب مذكور فيه واستثنى بعضهم من المنطبعة الذهب والفضة تصفاه
بجوهرها وبعد انفصال مذكور عنهما (وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضى الله عنهم كراهية
الوضوء من ماء الصفر) هكذا في القوت (قال بعضهم أخرجه لشعبة) هو أبو إسحاق شعبة بن الجراح
العنكي أمير المؤمنين في الحديث تقدمت ترجمته (ماء في ماء صفر) وبعبارة القوت وقال بعض المحدثين
سأني شعبة أن أخرجه وضوؤه فأخرجته في ماء صفر (فأني أن وضوؤه) ونص القوت فلم يوضأ به
(ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر) ونص القوت بعد قوله فلم يوضأ به ثم قال حدثني عبد الله بن دينار
عن ابن عمر أنه كره الوضوء في ماء صفر ثم قال صاحب القوت ووضوؤه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركوة
ومن مصفة فيها تمر المجين ومن كوز ومن اداوة ومن مهراس حجر ومن مخضب لثيب بنت جش وهو
من نحاس وفيه خمسة أه قلت وروى أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عن الهراوردي عن زيد بن أبلح عن
أبيه أن عمر كان له قمعة يعض فيها الماء والقمعة بالضم ماء من نحاس فهذا أيضا دليل الرخصة
(مهمان) الأولى الكراهية والكرهية ضد المحبة والمحبة ارادة ما قرأه أو تظنه خيرا مما سواه
والمكرهات غير مقصورة فيما ذكره المصنف وتقرىب حصرها عندنا بأنها ضد الأدب والمنجذب فما
لم يذكره المصنف انتفى في الماء جدا حتى تفوت السنة والاستعانة بالغير لغيره وغير ذلك الثاني في ذكر
بعض آداب الوضوء مما لم يذكره المصنف فيها بالبرص في مكان مرتفع تحرز من النسيان واستقبال القبلة
إن أمكن والجلبج بين يدي القلب وفعل اللسان والمخضة والاستنشاق باليمنى والامتناء باليسرى والنشوء
قبل دخول الوقت لغير المذخور والشرب من فضل الوضوء قلنا ووضع الإبريق على يساره ووضع يده حاله
الغسل على عروقه لأرأسه وملؤه استعدادا لوقت آخر وحفظ الثياب من التقاطر وقراءة سورة القدر
بعده فانها تعدل ربع القرآن الثالثة الوضوء عندنا على ثلاثة أقسام فرض على المحدث لصلواته لو كانت
نفلا وصالاة الجائزة وصحبة الثلاثة ومسى القرآن ولو آية والثاني واجب وهو الطواف بالكعبة الحالم
يكن صلاة حقيقة لم يتوقف محتمة على الطهارة فإذا طاف بمحذنا مع وزنه دم في الواجب وصدة في
التعاقب والثالث مندوب النوم على الطهارة والمداومة عليه والوضوء على الوضوء وبعد نسيان وعجمة

وقد روى عن ابن عمر
وأبي هريرة رضى الله
عنهما كراهية ماء الصفر
وقال بعضهم أخرجه
لشعبة ماء في ماء صفر فاني
أن يتوضأ منه ونقل كراهية
ذلك عن ابن عمر وأبي
هريرة رضى الله عنهما

وبعد كل خطبة وإنشاد شعر قبيح ورفقة خارج الصلاة وغسل ميت وجهه ولوقت كل صلاة وقبل غسل الجنابة والغضب عنداً كل شرب وبوم ووماء وغضب وقرآن وحديث ورواية ودراسة علم شري وأذان وأقامة وخطبة ووزارة النبي صلى الله عليه وسلم وقوف عرفة والسعي بين الصفا والمروة وأكل لحم جروم والخروج من خلاف العلماء ليكون مقبلاً لعبادة بطهارة متقياً عليها استبراء لدينه ثم قال المصنف (ومهما فرغ من وضوئه) وقام إلى المصلى (وأقبل على الصلاة) بالوقوف بين يدي الله تعالى (ينبغي أن يتطهر) بضم ياء المضارعة أي يمر (بياه) أي بقلبه أو بأطرافه (أنه طهر ظاهره) كما أمره الله تعالى على قدر طاقتيه (وهو مطهر) وفي نسخة موقع (نظر الخلق) فانهم انما يرون طهارة الظاهر (فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى) في أول استغسله بقوله اني وجهت وجهي للآية (من غير تطهير قلبه) بخلاته عما سوى الله تعالى (وهو موقع نظر الرب سبحانه وتعالى) لما ورد ان الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم انما ينظر إلى قلوبكم (وليتحقق) أي ينبغي (أن طهارة القلب) انما تتم (بالتوبة) النصوح الصادقة بشروطها (والخلو عن الاختلاق الذميمة) والخصائل الرذيلة مما تورث القلب سواد (د) ليعلم (أن من اقتصر على طهارة الظاهر) فقط ولم يلتفت إلى طهارة الباطن مثله (كن أراد أن يدعو ملكاً إلى بيته) لبأكل و يستريح (فتركه) أي البيت (مشعرواً) أي عملوا (بالقادرين) والأوساخ ولم يظف منها ولكنس والمعم وغير ذلك (د) انما (اشتغل بتقصيص ظاهر الباب البراني) وتزويجه بأفواج النعوش المختلفة (وما أجدره) أي أشقاه واحقه (بالعرض للوارث) أي الهلاك وفي نسخة بالعرض للعرض والمقت أشد الغضب فهذا مثل لمن يظهر ظاهره ولا يلتفت إلى طهارة الباطن ويستغل عنها ثم يريد أن يكون باطنه مظهر الطيبات الحق سبحانه وأنى يكون ذلك ضدان لا يجتمعان وبه ختم كريمة الموضوع ثم قال

﴿فضيلة الوضوء﴾

أي بيان الأخبار الواردة في فضلها وفصل من دأب عليها (قال صلى الله عليه وسلم من وضوء فأشبه غموضه) أي بالبالغة فيه سيما في الشتاء فانه من دعائم الدين وعزائم المتقين وقروايه كما أمر (وصلى ركعتين لم يحدث فمهما نفسه بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه) هكذا هو في القوت ما عدا قوله من الدنيا (وفي لفظ آخر) لم يسه فمهما غفر له ما تقدم من ذنبه) قال العراق أخرجه ابن المبارك في كتاب الزهد والرفائق باللفظين معاً وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله بشئ من الدنيا ودون قوله ولم يسه فمهما ولا يداود من حديث زيد بن خالد ثم صلى ركعتين لا يسهو فمهما الحديث أنه قلت والرواية المذكورة في القوت من وضوء كما أمر أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عثمان وفعمن وضوء كما أمر وصلى كما أمر خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وأخرجه احمد والداري والنسائي وابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير عن أبي أيوب عتبة بن عاص معاً لفظ من وضوء كما أمر وصلى كما أمر غفر له ما تقدم من ذنبه ولفظاً أبي داود من حديث زيد بن خالد الجهني فأحسن الموضوع بدل فاصبح وقد أخرجه أيضاً عبد الرزاق وابن أبي عمير والطبراني في الكبير والحاكم وكثير من حديث عثمان في المتفق عليه قد أخرجه عبد الرزاق وأحمد والنسائي أيضاً لفظاً من وضوء مثل وضوئي هذا ثم صلى الحديث وأخرج الطبراني في الأوسط من حديث عتبة بن عاص وفعه من وضوء وضوءاً كاملاً ثم عاد إلى صلاته كان من خطبته كيوم ولدته أمه وعند البخاري وابن ماجه من حديث عثمان من وضوء مثل هذا الموضوع ثم أتى المسجد فركع ركعتين ثم جلس غفر له ما تقدم من ذنبه ولا تعتر ولا يحدث عثمان روايات أخرى باللفظ مختلفة وللفظ بشئ من الدنيا رواه الحكم الترمذي في كلب الصلاة وحديثه فلا يروى حديث نفسه في أمور إلا مرة أو يشكر في معاني ما شأله وفي فتح

ومهما فرغ من وضوئه
وأقبل على الصلاة فينبغي
أن يتطهر بياه أنه طهر
ظاهره وهو موضع نظر
الخلق فينبغي أن يستحي
من مناجاة الله تعالى من غير
تطهير قلبه وهو موضع نظر
الرب سبحانه وليتحقق أن
طهارة القلب بالتوبة
والخلو عن الاختلاق
الذميمة والخلق بالاحسان
الجيدة وفي رواية من يقتصر
على طهارة الظاهر كن
أراد أن يدعو ملكاً إلى بيته
فتركه مشعرواً بالقادرين
واشتغل بتقصيص ظاهر
الباب البراني من الباروما
أجدر من هذا الرجل
بالعرض للحق والبار
والله سبحانه أعلم
﴿فضيلة الوضوء﴾
قال الرسول الله صلى الله عليه
وسلم من وضوء فأحسن
الوضوء وصلى ركعتين لم
يحدث نفسه فمهما بشئ من
الدنيا خرج من ذنوبه كيوم
ولدته أمه وفي لفظ آخر لم
يسه فمهما غفر له ما تقدم
من ذنبه

الباري المراد ما تسرل النفس معه ويمكن المرقطة فأمأما بهجم من الخطرات والواسوس ويتعدى
 ذنعه فذلك معفو عنه بلز سبوا الراد من الذنوب الصغائر الكبار وقد وقع التصريح به في مسلم فيعمل
 المطلق على التقيد واقفه أعلم (وقال النبي صلى الله عليه وسلم أيضا ألا تبسك بما يكفر الله به الخطايا ورفع
 به البرجعات أسباغ الوضوء في المكاره ونقل الأقدام إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط)
 هكذا في القوت إلا أنه قال أسباغ الوضوء في السررات أي في المكاره والباقي سواء قال العراقي أن حجة مسلم
 من حديث أبي هريرة اه قلت وماك وأجدو الترمذي والنسائي ولفظهم ألا أدلكم على ما يحبو الله به
 الخطايا والباقي مثل لفظ المصنف وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من طريق روح بن القاسم ومالك كلاهما
 عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رفعه لفظ ألا أدلكم على ما يحبو الله به الخطايا ورفع
 به البرجعات قالوا إلى يارسول الله قال والباقي سواء غير أن قوله فذلكم الرباط مرتين والباقي مرة واحدة
 وقال أبو نؤاس في حديثه ألا تبسك بما يحبو الله به الخطايا ولم يقل قالوا إلى يارسول الله أسباغ الوضوء المبالغة فيه والمكاره
 الشدائد كما يأم الشامة قال بعض السلف وضوء المؤمن في الشتاء بالماء البارد أفضل من صباد في الربيع
 كلهم ولكن ابن جرير يفسر الأسباغ بالانتقاء ومن تفسير الشيء بالزينة إذا اجتهدت في الانتقاء عادة
 (وقال يارسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به) هكذا في القوت قال
 الدراقي أن خروج ابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وقد ثبت من فعله صلى الله عليه
 وسلم وضوء مرة واحدة أن رجلا البخاري من طريق يزيد بن أسلم عن عطية بن يسار عن ابن عباس ووقع في نسخ
 الإحاطة لفظ مرة واحدة والصحيح مرة بالتركرا إلى التسع المصحة وهما منصوبان على المفعول
 المطلق المبني للكيفية وقيل على الطريقة أي وضوء في زمان واحد وقيل على المصدر أي وضوء من التوضؤ
 أي غسل الأعضاء غسله واحدة (وقضأ مرتين) كذا في التسريح وفي بعضها مرتين مرتين وهكذا هو في
 القوت (وقال من وضأ مرتين آتاه الله أجره مرتين) هكذا هو في القوت وهو من بقية حديث ابن عمر
 عند ابن ماجه وقد ثبت هذا أيضا من فعله صلى الله عليه وسلم أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن زيد
 الأنصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم وضأ مرتين مرتين (وقضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوء وضوء
 الأنبياء من قبلي وضوء خليل الرحمن إبراهيم صلى الله عليه وسلم) هكذا في القوت إلا أنه قال وضوء
 أبي إبراهيم خليل الله عليه السلام وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه وقد رواه الدارقطني وابن أبي
 حاتم والطبراني كلهم من رواية عبد الرحمن بن زيد البجلي وهو متروك عن أبيه وهو ضعيف عن معاوية بن قرة
 عن ابن عمر وهو متقطع لأن معاوية هذا لم يدرك ابن عمر وأخرج أحمد من حديث ابن عمر من وضأ واحدة
 فكان وظيفة وضوء النبي واحد منها من وضأ اثنين فله كتمان ومن وضأ ثلاثا فله وضوء وضوء
 الأنبياء من قبلي وفيهم من هذا أن وضوء ليس من خصائص هذه الأمة بخلاف الفرة والتصبع (وقال
 صلى الله عليه وسلم من مذكر الله عز وجل عند ظهوره ظهر الله جسده كله ومن لم يذكر الله تعالى لم يظهر
 منه إلا ما أصاب الماء) قال العراقي ورواه الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف اه قلت
 ولكن لفظه عنده من وضأ ذكر اسم الله عليه كان ظهور الجميع بده ومن وضأ ولم يذكر اسم الله
 عليه كان ظهور الأعضاء وضوء وهكذا ساقه الرازي وفي رواية من وضأ ذكر اسم الله عليه ظهر
 جسده كله ومن وضأ ولم يذكر اسم الله عليه ظهره لم يظهر إلا موضع وضوءه وهكذا رواه أبو الشيخ
 من حديث أبي هريرة والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن مسعود والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن
 عمر وأحدث ابن عمر عند الدارقطني نفسه أو بكر الداهري وهو متروك وفي حديث أبي هريرة عند
 الدارقطني والبيهقي ضعيفان مرداس بن محمد ومحمد بن أبيان وفي حديث ابن مسعود عند الدارقطني والبيهقي
 يحيى بن هاشم المسعودي وهو متروك وقد احتج به الرازي على نفي وجوب التسمية وسبقه أبو عبيد في كتاب

وقال صلى الله عليه وسلم
 أيضا ألا تبسك بما يكفر
 الله به الخطايا ورفع به
 البرجعات أسباغ الوضوء
 على المكاره ونقل الأقدام
 إلى المساجد وانتظار الصلاة
 بعد الصلاة فذلكم الرباط
 ثلاث مرات وتوضأ على الله
 عليه وسلم مرة وقال
 هذا وضوء لا يقبل الله
 الصلاة إلا به وتوضأ مرتين
 مرتين وقال من وضأ مرتين
 مرتين آتاه الله أجره مرتين
 وتوضأ ثلاثا ثلاثا قال هذا
 وضوء وضوء الأنبياء
 من قبلي وضوء خليل
 الرحمن إبراهيم عليه السلام
 وقال صلى الله عليه وسلم
 من ذكر الله عند وضوءه
 ظهر الله جسده كله ومن لم
 يذكر الله لم يظهر منه إلا
 ما أصاب الماء

لازميد عليه وقد رواه أيضا أحمد والطبراني في الكبير من حديث عتبة كرواية أبي داود الثانية
ورواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن السني وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن قيس ثم رفع بصره إلى
السماء وفيه وأشهد أن محمدا وفيه فختله ثمانية أبواب الجنة وقد رواه ابن أبي شيبة وأحمد وابن
ماجه وابن السني من حديث أنس والطبراني في الكبير من حديث ثوبان وليس فيه رفع البصر إلا أنه
يشكره والتشديد ثلاث مرات ورواه البزار من حديث ثوبان وفيه رفع البصر كما تقدمت الإشارة إليه
ورواه الخطيب وابن الخوار من حديث أنس بن مالك حديث ثوبان (وقال عمر) بن الخطاب رضي الله عنه
(إن الموضوع الصالح) أي الكامل بالأسباع والمبالغة (يعطى عنك الشيطان) لكونه سلاح المؤمن (وقال
مجاهد) بن جبير أبو الخياط مولى بني مخزوم روى عن أبي هريرة وابن عباس وسعد وعن قتادة وابن عوف
نقطة في سنة ١١٤ (من استطاع أن لا يبست الأظفار) أي متوضئا (ذاكرا) لله تعالى (مستغفرا)
من ذنوبه (فلنفعل) فإن الأرواح تبعث على ما تبست عليه (وقد ساءت في البيت طاهرا أم لا بد من مرفوعة
تؤيد هذا الأمر منها ما أخرجه الدارقطني في الأفراس عن أبي هريرة وابن عباس كوفي تار يخدو ابن حبان
عن ابن عمر بن بات طاهرا بات في شعاره ملك فلا يستغفر ساعة من الليل إلا قال الملك اللهم اغفر لعبداك فلان
فانه بات طاهرا وروى الطبراني في الأوسط عن أبي أمامة والخطيب في المتفق والقرطبي عن عمرو بن عتبة
بسند حسن من بات طاهرا لم يتغفر ساعة من الليل يسأل الله فيها شيئا من أمر الدنيا والآخرة إلا
أعطاه الله ما هو أو أخرج ابن السني من حديث أنس من بات على طهارة ما من ثلثه معان شهدا وأخرج
الطحاوي في معارج الأئمة من حديث عمرو بن عتبة من بات طاهرا على ذكراته حتى ترجع إليه
روحهم يسأل الله تعالى خير من أمر الدنيا والآخرة الآية والله الموفق

(كيفية الغسل)

هو بالضم اسم من الاغتسال وهو تحميم غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به أيضا والضم هو الذي
يستعمله الفقهاء أو أكرمهم لأنه يجوز فسخ الغن كضمها والفتح أقصم وأظهر عند عامة اللغة واسطلاحا
غسل البدن بالماء الطاهر ومن جنابه أوجيض أو نفاس والجنابة ساء تحصل عند الثلثة المختلئين أو نوج
التي على وجه الشهوة فيصير من جنابه جنبا وقد أعرض المصنف عن الكلام عن موجبات الجنابة
وأحكامها ذكر حكم في كيفية الغسل والقول فيها يتعلق بالاسكل والاقفل وقدم الاسكل فقال (وهو أن
يضغ الاناء) الملع الماء الغسل (عن يمينه) ليكون أسهل في التناول (ثم يسمي الله عز وجل) أي يقول
بسم الله وهي سنة (ويغسل يده ثلاثا) بأن يفرغ عليها ذلك قبل ادخالها الإياه ولم يقصد إلى الرسخ
لغها وره وهي سنة (ثم يستحي) أي يغسل فرجه بالماء وإن لم تكن به نجاسة لطمئنه وصول الماء إلى
الجزء الذي ينضم من اللرج حال القيام وينفرح حال الجلوس (يكومفنا) أي في باب الاستنجاء (و) أن
(يزيل ما على يمينه من نجاسة إن كانت) بأنفرادها ليقفل في الماء ويطمئن به والها قبل أن تشتمع على الجسد
وعبارة المصنف في الوجيز والاسكل أن يغسل ما على يمينه من الأذى أولا وعبارة الوسط هكذا الإياه قال
من الأذى والنجاسة وقال الرافعي كمال الغسل يحصل بأمر ومنها أن يغسل ما على يمينه من أذى أولا
أعترض معترض فقال الأذى المذكور أما أن يكون المراد منه الشيء القذر أو النجاسة وكيف يجوز للأولى
وقد فسر الشارحون قول الشافعي رضي الله عنه ثم يغسل ما به من أذى موضع الاستنجاء أما إذا كان قد
استحي بالخر وهذا تفسيره بالنجاسة وكذلك فسروا لفظ الأذى في الخبر وإن كان الثاني فكيف عطف
النجاسة على الأذى في الوسط والعطف يقتضي المغايرة ثم من على يمينه نجاسة لا بد له من إزالة النجاسة أولا
لعدم بفساه وضوئه وإذا كان ذلك كذلك كان غسل الموضع عن النجاسة من الواجبات لا من صفات
الاسكل الجواب قلنا من على يمينه نجاسة لم يقتصر على الاغتسال والوضوء وزالت تلك النجاسة طهرا لمحل

وقال عمر رضي الله عنه إن
الوضوء الصالح يطرد عنك
الشيطان وقال مجاهد من
استطاع أن لا يبست الأ
ظفار إذا كرام استغفرا
فلنفعل فإن الأرواح تبعث
على ما تبست عليه

(كيفية الغسل)
وهو أن ييضغ الاناء عن
يمينه ثم يسمي الله تعالى
ويغسل يده ثلاثا ثم
يستحي كالمصنف قال
ويزيل ما على يمينه من
نجاسته إن كانت

وهل يرتفع الحدث فيه وجهان حكاهما في المعتمد وغيره وفي الروضة النووي قلت الاصح انه يظهر عن
الحدث ايضا والله اعلم اه ثم قال الرافعي فان قلنا بارتفاع الحدث امكن عدا زالة النجاسة من جملة صفات
الكلال وان قلنا لا يرتفع وهو الظاهر من الاذى فالذهب العدود ازالته من جملة صفات الكلال انما هو
الشيء المستند ثم ان تقدم ازالة النجاسة شرط في الوضوء والغسل لانه واجب كإلغائه كثير من الاحباب
ولم ينطق المفسرون لكلام الشافعي على أن المراد بالأذى النجاسة بل اختلفوا منهم من فسره بمرامهم
فسره بالثبوت ونحوه مما يستفاد حتى هذا الخلاف القاضي ابن كج وغيره اه (تنبيه) قال صاحب
الهداية من صحابنا ومنه أن يبدأ بغسل يده وفرجه ويزيل نجاسته ان كانت على يده قال الشيخ اكمال
الدين في شرحه هكذا في نسخ الكتاب أي بتكرير النجاسة قال في النهاية وهو منقول عن الامام جدد الدين
الضري رآه اصح وفي بعض النسخ العباسي ليس يصح لان لام التعريف اما أن تكون للعهد أو الجنس
لاوجه الاول لان كلمة الشك تأمل واجبه الثاني لان كون النجاسات كلها في يده محال وانما هو الجزء
الاول الذي لا يتجزأ غير مراد ايضا لانه على ذلك في الكتاب قوله كذا تزداد باصالة الماء وهذا التعليل
الذي ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء ثم قال الآن الرواية بالالف واللام قد ثبتت في النسخ فوجهه أن
يحمل على تحسين النظم وقال بعض الشارحين انما يعين التذكير اذا انحصر الكلام في التعريفين وليس
كذلك لجواز أن اللام لتعريف الماهية وليس بشئ لان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج فاما
أن توجد في الاصل او غيره وذلك فاسد ظاهر اه قلت وقد ألم بهذا البحث فاضى زاده الزري على حواشي
شرح الرواية نقلا عن عصام الدين وذكر ما قد منه آتفا عن الشيخ اكمال الدين وحاصل الجواب على تقدير
منه التعريف اختيار العهد الذي جعل النجاسة بقرينة قوله ما فعله بزيل على ما يقصد ازالته عرفا
والاقل الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ ليس كذلك نظيره قول القائل لعبد ما شئت العزم على يتقدمه العلم
بما يتعارف اشتراؤه في الاسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثالا لم يعد ممثلا ولو لم يتناول لفظ
النجاسة هذا القدر فلا نسلم انه لا يزداد باصالة الماء لانه المسئلة عليه جموعة لجواز أن يكون عدم
التنجس لعدم الاعتماد بالقدر المذكور وان ازداد على اوصافه ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تذكير
النجاسة ايضا حيث تناولت التكررة اتماما أي فرد كان ا- وقعا عرضة لبعض الفضلاء فقالوا لجواب
التسامي منظور فيها لان التثنية قد يكون التذكير على ما عرف في علم المعاني فيجوز أن يكون تذكير
النجاسة فها نحن فيه ايضا التذكير لحينئذ لا تتناول التكررة أقل من مقدار القوة لعدم تحقق التكررة فيه
أصلا بخلاف المعرفة على تقدير العهد الذي فاقترقا وتفصله في شعبة شعبة زاده والله اعلم وتقدم ان
كلام الغسل يكون بأمور منها ازالة نجاسته عن اليد ان كانت وهو الاول والثاني أشار اليه بقوله (ثم)
يتوضأ وضوءا للصلاة كاسبق) لما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اغتسل
من الجنابة بدأ بغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيغسلهم اوصوله عشرة
ثم يفيض الماء على جلده كله قال الرافعي قوله ويتوضأ وضوءا الجنابة أي وان لم يكن محدثا يخلو في
الوجيز وهذا يشعر باطراد الاحتياط فيها اذا كان يغتسل عن الجنابة المبردة وفيما اذا انضم الحدث
الى الجنابة واذا تجردت الجنابة فالوضوء محبوب في الغسل عنها فان اجتمع الجنابة مع الحدث فبها خلاف
فانه هل يغتسل الغسل أم يجب فيه الوضوء فانما كتبتنا بالغسل فالوضوء فيمحبوب كولو كان يغتسل
عن مجرد الجنابة وعلى هذا يتنظم القول باستحباب الوضوء على الاطراد اما اذا أوجبنا نية الوضوء او وضوءا منع
القول باستحبابه في الغسل ولا صائر الى انه يأتي بوضوء مفرد ووضوء آخر رعاية كمال الغسل ولا ترتيب
على هذا الوجه بين الوضوء والغسل بل يقدم منهما ما شاء ولا بد من افراد الوضوء بالنية لانها عبادة
مستقلة على هذا خلاف ما اذا كان من محبوبان الغسل فانه لا يحتاج الى افراد نية اه وقال النووي في

ثم يتوضأ وضوءا للصلاة كما
وصفنا

الروضة قلت المختار انه ان تجردت الجنابة قوى وضوءه سنة الغسل وان اجتمعما نوى به رفع الحدث الأصغر والله أعلم (تنبيه) قال أصحابنا ثم يتوضأ كوضوءه للصلاة فينثل الغسل ويجمع الرأس في ظاهر الرواية وقيل لا يجمعها لأنه يجب عليها الماء وراه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والأول هو الصحيح لأنه صلى الله عليه وسلم توضأ قبل الاغتسال وضوءاً للصلاة وهو اسم الغسل والمجمع قال الرافعي ثم وضوء الصوب في الغسل هل يتم في ابتداء الغسل أم ثم يغسل الرجلين إلى آخر الغسل فيه قولان أظهرهما انه يتم ويقدم غسل الرجلين مع سائر أعضائه وضوءه لما سبق من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قدمت الوضوء على فاضة الماء والوضوء ينظف غسل الرجلين وتأتيهما أن يؤثر غسلهما وإليه أشار المصنف بقوله (الاغتسل فغسله فانه يؤثرهما) وبه قال أبو حنيفة واختاره المصنف في هذا الكتاب وعلمه بقوله (فان غسلهما ثم وضعهما على الأرض كالضاعة للماء) وشرط أصحابنا بقولهم ان كان يتدف حال الاغتسال في مستقع الماء لأنه يحتاج إلى غسلهما ثانياً عن غسلته واستدلوا بما روى السبعة من حديث ابن عباس حدثني خاتمي ميمونة رضي الله عنهم قالت أدت رسول الله صلى الله عليه وسلم غسله من الجنابة فغسل كفيه مرتين أو ثلاثاً ثم أدخل يده في الإناء ثم أفرغ على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب بشماله الأرض فذلكها دلكتاندياً ثم توضأ وضوءاً للصلاة ثم أفرغ على رأسه ثلاث حضنات ملاكفة ثم غسل سائر جسده ثم تعشى عن مقامه ذلك فغسل وجهه ثم أتيت به بالمدى بل فرد وقال بعض في شرح مسلم ليس فيه تصريح بل هو محتمل لأن قولها وضوءاً للصلاة الظاهر فيه اكمل وضوءه وقولها آخر ثم تعشى فغسل وجهه محتمل أن يكون لما لهما من تلك البقعة اهـ وقال ابن نجيم في البحر فعلى هذا بغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقاً سواء غسلهما قبله أم لا وسواء أصابهما طين أم لا اهـ وقال الرافعي ولا كلام في أن أصل السنة تتأدى بكل واحد من الطريقتين إنما الكلام في الأول والامر الثالث من مجبوبات الغسل أشار إليه المصنف بقوله (ثم يغسل باليمين على شق الأيمن ثم على شق الأيسر ثلاثاً ثم على رأسه وسائر جسده ثلاثاً) وهكذا ذكره الخليل في التوارد ونقله الزاهد بن أبي عمير وأقول أصحابنا أن يبدأ بالأيمن ثلاثاً ثم بالأيسر ثلاثاً ومنها أن يبدأ بالرأس أولاً ثم على الشق الأيمن ثم على الشق الأيسر وهو الذي أشار إليه القدوري في المتن والأول أصح اهـ قلت وعلمه من صاحب الخلاصة والمصنف في الوجهين قال الرافعي وهكذا ورد في صفة غسله صلى الله عليه وسلم اهـ قلت اختلفت الروايات لحكاية ميمونة وعائشة رضي الله عنهما في كيفية غسله صلى الله عليه وسلم في الأصبعين وغيرهما وفيها ما يشهد أن قال يبدأ بالرأس وكذلك حديث جابر في الصحيح رفعه كان يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على رأسه ثم يفيض على سائر جسده وهو الذي أشار إليه القدوري بقوله والأول أصح واختاره المصنف في الوجهين وفيهم من سبق المصنف هنا الأمر الرابع من مجبوبات الغسل وهو التثليث في غسل البدن كافي الوضوء بل أول لأن الوضوء مبني على التثني قال الرافعي فان كان يغتسل في الماء انغمس ثلاث مرات وهل يسحب بتجديد الغسل فيه وجهان أحدهما أنهم كل وضوءه وأظهرهما لأن الترتيب في التجدد إنما ورد في الوضوء والغسل ليس في معناه لأن موجب الوضوء أغلب وقوعاً واحتمال عدم الشعور به أقرب فيكون الاحتياط به أهم اهـ وقال أصحابنا طول انغمس في الماء ومكث قد وضوءه والغسل أو مكث في المطر كذلك ولو الوضوء فقط فتدأ بكل السنة لحصول المبالغة بذلك كالتثليث والامر الخامس من مجبوبات الغسل ما أشار إليه المصنف بقوله (ثم يدلك ما أتيل من يده وما أدبر) يتبع به الماء والماء امراراً يد على الأعضاء غسلوه وشرط أصحابنا ذلك في المرة الأولى ليم الماء البدن في المرتين الأخيرتين وقال مالك يجب الدلك وهو رواية عن أبي يوسف قال تلحوص صيغة الطهر وأنه يتخلل الوضوء فانه يلقط غسلوا ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أما أنا فأتى على رأسي ثلاث حبات فإذا أتت فطهرت رتب الداهلة على

الاغتسل القدمين فانه يؤثرهما فان غسلهما ثم وضعهما على الأرض كان اضاعة للماء ثم يصب الماء على رأسه ثلاثاً ثم على شقه الأيمن ثلاثاً ثم على شقه الأيسر ثلاثاً ثم يدلك ما أتيل من يده وما أدبر

افاضة الماء ولم يتعرض لذلك والامر السادس من محبور بان الغسل أن (يخلل شعر الرأس) ان كان عليه شعر كما كانت عادة السلف وكانوا يعدون حلقه بدعة (ووصل الماء الى منابت ما كنفه من خف) وكذلك قبل افاضة الماء على الرأس وإنما يفعل ذلك ليكون أبعد عن الاسراف في الماء وأقرب الى التفتة وصول الماء وقال أصحابنا اتصال الماء الى منابت الشعر فرض وان كنفه لاجتماع وكذا اتصال الماء الى أثناء الجبحة وأثناء الشعر من البدن حتى لو كان الشعر متلبدا ولم يصل الماء الى أثنائه لا يجوز الغسل (و) المرأة في الاغتسال كالرجل في وجوب تعميم جميع الشعر والبشر ولكن الشعر المستر من ذوائبها موضوع عنها في الغسل اذا بلغ الماء أصول شعرها وكذا (ليس على المرأة نقض الضفائر) جمع ضفيرة وهي الحاصل من الشعر يجعل كل ثلاث طاقات منها ضفيرة (الاذا علمت ان الماء لا يصل الى الخلال الشعري) وقال الرازي ويجب نقض الضفائر ان كان الماء لا يصل اليها فلما لا يتنقض اما لحكم الشدة أو التلبد أو غيرهما وان وصل الماء اليها بدون النقض فلا حاجة اليه وعن مالك لا يجب نقض الضفائر ولا اتصال الماء الى باطن الشعري والكثيفة وما تحتها وعن أبي حنيفة انه اذا بلغ الماء أصول الشعر فليس على المرأة نقض الضفائر وعن أحمد أن الخافض تنقض شعرها دون الخنب والامر السابع من محبور بان الغسل أن (يشهد معاطف البدن) أي المواضع التي فيها التعطف والتواء كالاذنين فأخذ كفا من الماء وبضع الاذن ورفق عليه لصل الماء الى المعاطف وزاياه وكفوض البطن اذا كان حيا والامر الثامن (لينق أن يمس ذكره في) تضاعف أي (أثناع ذلك) بيده (فان فعل ذلك فليعد الوضوء) كذا هو في القوت (وان توضأ قبل الغسل فليعد بعد الغسل) ونص القوت فان قدم غسل وجلبه فادخلهما في أول وضوءه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل وأعلم أن المصنف قد تبع في هذا الكتاب سابق القوت ولم يلتفت الى ما ذكره في كتبه الثلاثة من أظهر القولين في بعض المواضع ونحن نسوق لك عبارة القوت يظهر لك سواد كراهة قال باب صفة الغسل من الجنابة وهو أن تضع الاثني عشر يمينك ثم تقول بسم الله وتفرغ على يدك ثلاثا قبل ادخالها الاثني عشر فترجك وتستحي ثم توضأ وضوءك للصلاة كاملا لا تغسل قدميك ثم تدخل يديك في اثناء وضوءك فتغسل وجهك بما جلتان المساقص على شغل الايمن ثلاثا نظهرا وبطنائى فخذيك وساقيك ثم تغسل شغل الايسر كذلك ثلاثا نظهرا وبطنائى فخذيك وساقيك وذلك ما تأتيل من جسده وما أدر يديك ثم تدخل يديك فتنفض وجهك بما جلتان المساقص على رأسك ثلاثا وتخلل شعر رأسك بأصابعك وتبل الشعرة وتبقى البشرة ثم تتحنى عن موضعك قليلا فتغسل قدميك فان فضل في الاثني عشر فليفضه على سائر جسده ولير يدبه على ما أدر كل من جسده فان قدم غسل وجلبه فادخلهما في أول وضوءه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل وهذا الغسل يكفي للمرأة اثنا عشر الجنابة والحديث الاثني عشر يدان تنقض ضفائرهما من شعرها في الخيش ويجزئ الميت هذا الغسل وان نسي المضمضة والاستنشاق في وضوءه حتى صلى حيثه أن يتمضمض ويستنشق وبعد الصلاة وان ركبها في الوضوء فلا إعادة عليه وكيفما أتى بغسل جسده من الجنابة فإثره بعد أن يتم جميع بدنه غسلا وان توضأ قبل الغسل حيثه أن يتوضأ بعده وفرض غسل الميت كغسل الجنابة سواء وما زاد فاحتياط اهـ (تنبيهات) * الأول أدخل المصنف كلمة ثم في قوله ثم بذلك بعد قوله ثم صب الماء على شقه الايمن ثلاثا وهي على غير حقيقتها في الترتيب هنا فان ذلك لا يكون متأخرا عن التكرار ثلاثا بل ذلك في كل وضوء معها وعند أصحابنا في أثره من الثلاثة وقد تقدمت الإشارة اليه الثاني ان كمال الغسل لا ينصرف فيما ذكره من الامور الثمانية بل له سن ومنه ذوات أخرجهما تقدم في سنن الوضوء ومنها أن يستحب النية الى آخر الغسل ومنها أن لا يغسل في الماء الا كد ومنها أن يقول في آخره أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ومنها ما ذكره النووي في الروضة انه لا يجوز الغسل

ويخلل شعر الرأس والجبهة
ووصل الماء الى منابت
ما كنفه منها وخف وليس
على المرأة نقض الضفائر الا
اذا علمت أن الماء لا يصل
الى خلال الشعر ويتعد
معاطف البدن وليتق أن
يمس ذكره في أثناء ذلك
فان فعل ذلك فليعد الوضوء
وان توضأ قبل الغسل فلا
يجوز بعد الغسل

بعضه الناس الاستسور العورة ويجوز في الحلقه مكشوفها والستر أفضل وانه لا يجب الترتيب في أعضاء
 الغسل ولكن مسح البداهة بأعضاء الوضوء ثم بالرأس وأعلى البدن ولو أحدث أثناء غسله جاز أن يثني
 ولا ينعى الحدث حصته لكن لا يصلح حتى يتوضأ ولا يجب غسل داخل العين اه وفي كتب أصحابنا وأن
 لا تكلم بكلام قط وأن يغسل رجله بعد البس لاقبله مساعرة للستر وان يتدلى بالنية وهو سنة عندنا
 وسبأ في الكلام عليها وأن يغسل البدن إلى الرسغين أولاً وغير ذلك مما هو مذكور في الفريعات (مهمة)
 نقل أصحابنا الاجماع على عدم لزوم تقدير الماء للغسل والوضوء لأن طبع الناس وأحوالهم تختلف فتجوز
 الزيادة على الصاع في الغسل وعلى المصدق في الوضوء بما لا يؤدي إلى الوسوسة وقال الرافعي ماء الوضوء
 والغسل غير مقدر قال الشافعي رضي الله عنه وقد يفرق بالكبير فلا يكفي ورفق بالقليل فيكفي
 والواجب أن لا يفيض ماء الوضوء عن مد وما الغسل عن ماع لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ
 بالماء ويغسل بالصاع والصاع والماء معتبران على التقريب دون التصديق والله أعلم وقال النووي في
 الروضة والمدهنا وطل وثلاث بالبغدادى على المذهب وقيل رطلان والصاع أربعة أمداد والله أعلم
 ثم قال الرافعي وحكي بعض مشايخنا عن أبي حنيفة انه يتقدم ماء الغسل بصاع فلا يجوز بأقل منه ماء الوضوء
 بدو ويملك ذلك من محمد بن الحسن (فهذه) جملة من (سنن الوضوء و) سنن (الغسل) وآدابها
 (ذكرنا منها ما لا بد لسالك طريق الآخرة من علمه ومعرفته و) جملة (أبى العمل به واتخاذ طريق
 الآخرة لأن السالك لطريق الدنيا لا يكتفي بهذا القدر بل يتطلب ما وراء ذلك من الفائق والمساكنات
 والتوجهات وما عدها من المسائل التي يحتاج إليها في عوارض الاحوال فيرجع فيها إلى كتب الفقه
 المؤلفة المبسطة المتضمنة لتلك الفائق في المذهبين ولما فرغ من بيان كيفية الغسل بطريق الاكمل
 وقدمه ما فيه من البسط والتفصيل وأشار إلى القول بكيفية ما لا يقل بقوله (والواجب من جملة ما ذكرناه
 في الغسل أمران أحدهما التوبة) قد أجروا على وجوبها في طهارة الحدث والغسل من الجنابة لقول
 النبي صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات الآية فانه قال لا يجب التوبة فيها وبها مع عدمها
 قال الرافعي فلا يجوز أن تتأخر التوبة عن أول الغسل كما يجوز أن تتأخر في الوضوء عن أول غسل الوجه
 وإن حدثت مقارنة لأول الغسل المفروض مع الغسل لكنه لا ينال ثواب ما قبله من السنن وإن تقدمت
 عن أول غسل مفروض وعزبت قبله فوجهان ثم إن قوى رفع الجنابة أو رفع الحدث عن جميع البدن
 أو توب الخافض رفع حدث الخافض مع الغسل وإن قوى رفع الحدث مطلقاً ولم يتعرض للعبادة ولا
 غيره ما غسله أيضاً على أظهر الوجهين ولو قوى رفع الحدث الأصغر فان تعذر لم يصح غسله على أظهر
 الوجهين وإن غلط ظن أن أحدثه الأصغر لم ترتفع الجنابة عن غير أعضاء الوضوء وفي أعضاء الوضوء
 وجهان أظهرهما أنها ترتفع عن الوجه واليد والرجلين لأن غسل هذه الأعضاء واجب في الحدثين فإذا
 غسلها بنية غسل واجب كفى ولا ترتفع عن الرأس في أصح الوجهين لأن فرض الرأس في الوضوء المسح
 والذي نواه أن يمسح المسح والمسح لا ينفى عن الغسل أما إذا قوى الغسل استباحة نقل نظرائه كان مما
 يتوقف على الغسل كالصلاة والطواف وقراءة القرآن فالحكم على ما سبق في الوضوء ومن هذا القبيل
 ما إذا قوى الخافض استباحة الوطء في أصح الوجهين والثاني أن غسلها بهذه النية لا تصح الصلاة به وما
 في معناها كغسل النسيئة من الحيض لقول الزوج المسلم وإن لم يتوقف الفعل المتوى على الغسل نظر أن لم
 يستحب له الغسل لم يصح بنية استباحته وإن كان يستحب له الغسل كالعبور في المسجد والأذان وكما
 اغتسل للصلاة والعيد فالحكم ما ذكرنا في الوضوء وإن قوى الغسل المفروض أو فرض الغسل صح
 غسله والله أعلم (و) الثاني (استيعاب) جميع (البدن بالغسل) قال صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة
 جنابة فبأول الشعر واتقوا البشرة ورواه أبو داود والترمذي عن ابن ماجه من حديث أبي هريرة بن مسعود ضعيف

فهذه سنة الوضوء والغسل
 ذكرنا منها ما لا بد لسالك
 طريق الآخرة من علمه
 وعمله وما عدها من المسائل
 التي يحتاج إليها في عوارض
 الاحوال فليرجع فيها إلى
 كتب الفقه والواجب من
 جملة ما ذكرناه في الغسل
 أمران التوبة واستيعاب
 البدن بالغسل

قال الرافعي ومن جله البشارة ما يظهر من جاحي الاذنين وما يدوم الشقوق وكذا ما تحت القفلة من
 الالف وما ظهر من انف الجذوع في أطهر الوجهين وكذا ما ظهر من الثيب بالانقباض قدر ما يسد
 عند القعود لقضاه الحاجة دون ما وراء ذلك في أطهر الوجوه لانه صارت ذلك في حكم الظاهر كلكل شقوق
 والثاني انه يجب غسل ما وراءه ملق الشفرين كلاب يجب غسل باطن القدم والالف خاصة وانه مهمولا
 يدخل فيما باطن القدم والالف فلا يجب المضمضة والاستنشاق في الفسل عندنا خلافا لابي حنيفة وذكر
 امام الحرمين ان في بعض تعاليق شخصه حكاية وجه موافق لمذهب أبي حنيفة قلت مذهب أبي حنيفة
 انهما واجبتان في الطهارة الكبرى مسنونتان في الصغرى وقال أحدهما واجبتان فيهما جميعا وقال
 مالك والشافعي هما مسنونتان فيهما جميعا ثم هو فرض احتجادي لاختلاف العلماء فيه ودليل أبي
 حنيفة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أي فاعسلوا أبدانكم والبسند يقول الظاهر والباطن وما
 فيه مخرج سقدا للضرورة والتم والالف بغسلان عادة وعبادة تنافي الوضوء وفرضا في النجاسة الحقيقية
 فتملها نص الكتاب وكذا ما تقدم من حديث أبي هريرة تحت كل شعرة جنباه الحديث وكوتها من
 الفطرة لا يقتضي الوجوب لانها البدن وهو أعم منه فلا يعارضه بخلافهما في الوضوء لان الوجه هو ما يقع
 به المواجهة ولا تكون بداخل الالف والتم ودليل مالك والشافعي انهما الوجه وبما في غسل الحى لوجبا في
 غسل الميت وأيضاً لو وجبا في الفسل كاحكام من الوجه ولو كانا من الوجه لوجب غسلهما في الوضوء
 (و) الواجب (من الوضوء) ستة أشياء منها (النية) وهي واجبة في طهارة الاحداث واليه ذهب مالك
 وأحد خلافا لابي حنيفة الا في التيمم ودليل الجملة قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات واعتبر
 ما بعد النية بالنية وأما الزالة النجاسة فلا تعتبر في النية لانها من قبيل التروك والتروك لا تعتبر في النية
 وطهارة الاحداث عبادات فأشبهت سائر العبادات ويحكى عن ابن سريج اشتراط النية فيها وبه قال أبو
 سهل الصعالي في حكمه صاحب التمه ولا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه ولا يجب
 الاستيعاب الى آخر الوضوء لما فيه من السر وعطها القلب وكيفية أن ينوي رفع الحث أو استباحة
 الصلاة أو أداء فرض الوضوء وصفة الكمال أن ينطق بلسانه بما نواه في قلبه ليكون في وطءه قوام قبل
 الاما لك فانه كره النطق باللسان فيما فرضه النية ولو اقتصر على النية بقلبه أجزأه بخلاف ما لو نطق
 بلسانه دون أن ينوي بقلبه دليل أبي حنيفة في عدم افتراضها في طهارة الاحداث انه صلى الله عليه وسلم
 لم يعلم الاعراب النية حين علمه الوضوء مع جهله ولو كانت فرضا لعله وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
 الآية أمر بالغسل والمسح مطلقا عن شرط النية فلا يجوز تقيد المطلق بالدليل وقوله عليه السلام
 انما الاعمال بالنيات قلنا بجوابه كمال الأمور به أي فواب العمل بحسب النية فالنيتي ترتب الثواب على
 الفعل المجرد من النية لا لعدم كون الوضوء ونحوه قربة اذالم ينو أم أحصول الطهارة فلا يتوقف على
 وجود النية لان الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة به لانه خلق طاهر فإذا أصاب الأعضاء طهرها وان
 لم يقصد كونه في الارواء والطعام في الاشياء والنار في الاحراق والحديث الحكمي دون النجاسة وأما
 التراب فانه غير من بل للحدث بأصله فلم يبق فيه الامعنى التعبد وذلك لا يحصل بدون النية فاقترا فالثاني
 (غسل الوجه) بالاستيعاب وهو أول الأركان الظاهرة للوضوء والثالث (غسل البدن الى المرفقين)
 مثنى مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه لغة ملتقى عظم العضد وعظم الفراع أي مع المرفقين (د) الرابع
 (مسح الرأس) وليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب (ما ينطق عليه الاسم) أي اسم
 المسح (من الرأس) خلافا لما لك فانه قال يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني وحديث الرازيين عن
 أحمد وقال أبو حنيفة يتقدم الرابع (د) الخامس (غسل الرجلين الى الكعبين) أي مع الكعبين (د)
 السادس (الترتيب) لما روى البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تمسحوا بغيره حتى يسهل بغيره الوضوء

وفرض الوضوء النية وغسل
 الوجه وغسل البدن الى
 المرفقين ومسح ما ينطق
 عليه الاسم من الرأس
 وغسل الرجلين الى الكعبين
 والترتيب

كما أمر الله تعالى بفصل وجهه وبديه الى المرفقين وبمع رأسه ورجليه الى الكعبين وقال ابو حنيفة
 ومالك وهنوتيس واثبتوا واجب لان الوارفى الآية لاطلاق الجمع فلا تغيب الترتيب والفاء لتعقيب جملة الاعضاء
 لان المعقب طلب الفعل وله متعلقات وصل الى أولها ذكرها بنفسه والباقي بواسطة واسطة الحرف المشترك
 فاشتركت كلها فيه من غير اعادة طلب تقدم متعلق بعضها على بعض في الوجود فصار مودى التركيب
 طلب اعتقاب غسل جملة الاعضاء وهو نظير ادخل السوق فاشتر لنا الجا وخبرنا حيث كان المهادا اعتقاب
 المدخول لشراء ما ذكر كيفما وقع (واما الموالاة) وهي المتابعة بأن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الأول
 في زمان معتدل وبدن معتدل (فليست واجبة) على القول الجديد بل هي سنة وبه قال ابو حنيفة وفي
 القول القديم واجبة وبه قال مالك وأحمد في رواية دليل القول القديم أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ
 على سبيل الموالاة ونقل من وصفه وضوءه لم يصفه الا بمتواليا ودليل القول الجديد ما رواه أحمد وأبو
 داود من حديث أنس أن رجلا توضأ وترك لمة في عقبه فلما كان بعد ذلك أمره النبي صلى الله عليه وسلم
 بفصل ذلك الموضع ولم يأمره بالاستئذان (والفصل الواجب) أي المقتضى (أربعة) أحدها (الفصل
 بتخريج المني) وهو موجب للفصل بالاجماع قال الزاقي ولقمتي خواص ثلاث أحدها الرائحة الشبيهة
 برائحة البجيين والطلع مادام طبا فإذا جف أشبهت رائحته ورائحة يابض البيض الثانية التدفق بدفعات
 والثالثة التلذذ بخبر وجه واستقباله فتور الذكر وانكسار الشهوة وله صفات أخرى نحو الخفانة واليباض
 في منى الرجل والرقاة والاصفرار في منى المرأة في حال اعتدال الطبع ولكن هذه الصفات ليست
 من خواصه بل الودى أيضا أبيض مخفي كمنى الرجل والمذى وريق كمنى المرأة ولا يشترط اجتماع
 هذه الخواص بل الخاصة الواحدة كافية في معرفة أن الخارج منى فلو خرج بغير تدفق وشهوة فلو
 أو تمع شئ فتميل وجب الفصل خلافا لابي حنيفة وكذلك مالك وأحمد فباحكاه أصحابنا اه قلت من
 موجبات الفصل عندنا خروج المني الى ظاهر الجسد اذا انفصل عن مقره بدفق وشهوة من غير جاع
 كان حصل باحتلام أو عييت أو فسكر أو تضرر والدفق لازم الشهوة فإذا لم توجد الشهوة عند خروجه
 لا وجب الفصل عندنا كما اذا ضرر بعل عليه أو جل شأ فقبلا فغزل منه منى بلا شهوة وبشروط وجود
 الشهوة عند انفصاله من الصلب ولا يشترط دوامها الى انفصاله الى ظاهر الفرج عند أبي حنيفة ومحمد
 خلافا لابي يوسف ثم قال الرقي ولوا غتسل عن الانزال ثم خرجت منه بقية وجب الفصل لوجود الرائحة
 سواء خرجت به دم مبال أو قبله خلافا لما لم يثبت قال في إحدى الروايتين لا يغسل عليه في الخاتين وفي
 رواية أنه ان خرج قبل البول فهو بقية المني الأول فلا يجب الفصل ثانيًا وان خرج بعده فهو منى جديد
 فيلزمه الفصل خلافا لا حديث قال ان خرج قبل البول وجب الفصل ثانيًا وان خرج بعده فلا يحكى عن
 أبي حنيفة مثله وجعل ذلك بناء على اعتبار التدفق والشهوة لان ما خرج قبل البول بقية ما خرج بشهوة وما
 خرج بعد البول خرج بغير شهوة وقول من قال الخارج بعد المني منى جديد ثم خرج بل هو بقية الأول بكل
 حال قلت قال أصحابنا اذا أمني بشهو وغتسل من ساعته وصلى ثم خرج بقية المني عليه الفصل عند أبي
 حنيفة ومحمد لا عند أبي يوسف ولا بعد الصلاة بالاجماع لانه اغتسل للأول ولا يجب الفصل للثاني لا بعد
 خروجه ولو خرج بعد ما بال وارتمى ذكره أو نام أو مشى خطوات كثيرة لا يجب عليه الفصل اتفاقا لان
 ذلك يقطع المني الزائل عن مكانه بشهو ولو خرج منه بعد البول ذكره مستثناة وجب الفصل والمثوى
 على قول أبي يوسف في الضيف اذا استحي من أهل البيت أو خاف أن يقع في قلمهم الزينة وعلى قولهما في غير
 الضيف وأذا لم يتدارك مسلك ذكره حتى تزل المني صار جنبًا بالاتفاق ثم قال الزاقي وقول المصنف في الوجيز
 والمرأة اذا تلذذت بخروج مائهما الفصل يشعر بأن طريق معرفتنا في حقها الشهوة والتلذذ غير
 وتفصير به في الوصية قال ولا يعرف في حقها الامن الشبهة وكذا قلنا ذكره امام الحرمين لكن ما ذكره

واما الموالاة فليست واجبة
 والفصل الواجب بأربعة
 بخروج المني

سبيل آدمي حتى يقبض ويكويه مشتهى لانه لو أدى إلى صغيرة لاشتبهى ولم يفضها زمة الغسل وان لم ينزل في الصبح لان امصارته من جماع (د) الثالث غسل (الحيض) وهو دم يخرج من رحم المرأة بالغسل فيقدر أهله عندنا بثلاثة أيام وأكثر بعشرة أيام قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن بالشهيد أي يغتسلن ووجه الاستدلال هوان الله تعالى منع الزوج من الوطء قبيل الاغتسال ونحن نعلم ان الوطء عقبه بقوله تعالى فانما حرمتكم فلهم يكن الاغتسال واجبا لمنع من حقه مولاه للغسل من القربان إلى غاية الاغتسال حرم عليها التمسكين ضرورة ثم اذا انقطع الدم وجب عليها التمسكين اذا طلب منها التمسك حال الانقطاع وهي لا تتوصل إليه الا بالغسل وبالا يتوصل إلى إقامة الواجب الاية يجب كوجوبه كذا في التوضيح لصدر الشريعة وقال الزاقي ثم وجوبه بتجريح الدم أو بانقطاعه فيه ثلاثة أوجه أحدها بتجريحه كايجب الوضوء بتجريح البول والغسل بتجريح المني وثانيها بالانقطاع لقوله صلى الله عليه وسلم لغاطمة بنت أبي حبيش اذا أقبلت الحيضة فعدى الصلاة واذا أدبرت فاعتسل وصلى على الاغتسال بأذيال الدم وثالثها وهو الاظهر ان خروج دم وجب الغسل عند الانقطاع كما يقال الوطء وجب العدة عند العلق والنكاح وجب الارث عند الموت قلت والقول الثاني هو اختيار مشايخ بخارى من الخنفية وعل في الخبر ان الحيض اسم لم مخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى وقد ظفر فيه اذا انقطع طهارة ويستعمل ان وجب الطهارة طهارة وانما وجبها لخروج الحيض وهو اختيار الكرخي وعلمه العراقيين وجوب صاحب الخبر انه انما يجب وجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل وقد نقل السراج الهندي الاجماع على انه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والمحدث والنساء قبل وجوب الصلاة أو ارادة ما لا يعمل الاية (د) الرابع غسل (النفس) وهو بالكسر الدم الخارج عقب الولادة وجوبه ثابت بالاجماع لانه أقوى من الحيض اذ هو ثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض بل وجوب الغسل بعد الولادة ثابت بوقف على السيلان عند أبي حنيفة وقال الزاقي فلو ولدت ولم تر لاداما في وجوب الغسل عليها وجهان أحدهما لا يجب وأظهرهما لوجوبه بلانه لا يتخلو من بل وان غلبت مقام الولد مقامه قلت وفي الشامل لو ولدت ثم ما يجب عليها الغسل عند أبي حنيفة لا عند صاحبيه استعارادهم ظاهر سائر المصنف يقتضي حصر موجبات الغسل في الاربعة المذكورة لكن القلة المطلقة والمضعة موجب على الصحيح وكذا غسل الميت قال في القديم يجب به الغسل على الفاسد واله ذهاب أحد والجديد أنه ليس من موجبات الغسل وما ورد فيه محمول على الاستحباب قلت وغسل الميت واجب على الكفاية ودليل وجوبه الاجماع وقوله صلى الله عليه وسلم للذي سقط عن بعيره اغسلوه بالماء والسدر كذا في الصحيحين من حديث ابن عباس والامام للوجوب وأطلق فيه ابن الهمام والسروحي وغيرهما انه فرض كفاية اذا قام به بعض سقط عن البائت وقد علم من ذلك انه ليس المراد بالواجب هنا الاصطلاح الذي دون الفرض عندنا ثم قيل سببه حدث حل بالموت لاسترخائه فوق النوم والنعيم وقال الجرجاني نجاسة حلت بالموت طهارته بالغسل ككرامته وانما يتنحس البئر بمنه فها هو وقع فيها بعد الغسل لا يتنجس وقال السروحي في شرح الهداية قول الجرجاني هو الاظهر (ومعناه من الغسل) أي ماسوي المذكور من الاربعة (سنة) وهي أربعة (كان غسل يوم الجمعة) وعندما لك هو واجب بقوله عليه السلام من أتى منكم الجمعة فليغتسل فليغتسل متفق عليه أمر وهو للوجوب قلنا كذلك في الابتداء ثم نسخ لما روي أبو داود عن عكرمة أن أناسا من أهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس أمرى الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا لكنه أظهر وخبرنا اغتسل وسأخبركم كيف يبدأ الغسل كان الناس يجهلون بلبس الصوف ولباين على ظهورهم وكان مسخدمهم ضيقا مقار باله فقبا انما هو عيش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم غار وعرض الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح أذى بعضهم بذلك بعضا فلما جد ذلك الريح قال يا أيها الناس اذا كان

والحيض والنفس وما عداه
من الاغتسال سنة كغسل
العبد والجمعة

هذا اليوم فأغسلوا وليس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير وسرا
غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق وفي
الصحاحين من حديث أبي هريرة قال بينما عمر وعبد الله بن مسعود في المسجد إذ دخل عثمان بن عفان فغرض به
عمر فقال ما بال رجل يتأخرون بعد النداء فقال عثمان ما أمر المؤمنين من أن يسمعون النداء انما سمعوا
ثم أتيت فقال عمر والوضوء أيضا ألم تسمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا جاء أحدكم إلى الجمعة
فدع تسلي فلو كان الأمر لو جوبى بالاكسبي عثمان بالوضوء وما سكت عمر والصحابة عن الزامه بالغسل
ولو وقع لغفل ثم غسل الجمعة للصلاة عند أبي يوسف وهو الأصح وللوم عند الحسن بن زباد لكن بشرط أن
يتقدم على الصلاة ولذا قال فاضحيان في فتاويه أنه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالإجماع وصافي في باب
الجمعة قريبا (د) كغسل (العيدين) الطهر والاضحى لما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم أنه كان
يغتسل فيهما وكونه للصلاة قول أبي يوسف يكفي الجمعة (د) كغسل (الأحرام) بحج أو عمرته أو بهما لأنه صلى
الله عليه وسلم تجرد لأهله واغتسل وهو غسّل تنظيف لا تطهير (د) كالغسل (لوقوف يوم عرفة)
للحاج للغيرهم ولأخارج عرفة ويكون بعد الزوال لآتيه لينال فضل الغسل للوقوف فهذه أربعة
أغسال مستوفية ثم إن هذه الأربعة التي قال المصنف يستنفذها جميع صاحب الهداية وغيره أنها مستحبة
لا سنة لأن الوجوب ما غير مراد من الأمر كما تقدم في قصة عثمان وأبوه كان ثم نسخ كذا ابن عباس
فإن كان الأمر للتلذذ فلا كلام وإن كان للوجوب فإذا نسخ الوجوب لا يبقى التلذذ أيضا لأنه قد دل
الدليل على الاستحباب وهو قوله عليه السلام ومن اغتسل فهو أفضل وكذا غسّل العيدين الأصح
مستحب قياسا على الجمعة لأنه يوم إجماع عاشرها وكذا غسل يوم عرفة مستحب أيضا قياسا على الجمعة بالإجماع
وكذا الغسل عند الأحرام مستحب أيضا وما ذكره من الحديث فواقعة حال لا تستلزم الوجوبية والألزام
الاستحباب قاله ابن الهمام ثم شرع المصنف في ذكر الأغسال المندوبة فقال (د) الغسل للوقوف (مزدلفة)
لأنه ثاني الجمعين وهو بعد طواف بقر يوم النحر لأنه وقت الوقوف فيها واغتسل فيها لكونه فيها غفرا للنساء
والرجال بدعائه صلى الله عليه وسلم في أمته واستحباب الله دعاه فيها (د) الغسل (للتحول مكة) شرفها الله
تعالى لطواف الزيارة فيؤدى الفرض بأكمل الطهارة وينبغي أن يقوم بتعظيم حرمة المكان وكذا عند دخولها
لإدائها فليكن (ثلاثة) اغسال أيام التشريق أي ترى أيامه لكل يوم غسل مستقل وهي بعد يوم النحر قيل
حيث لأن طواف الأضحية تشريق فيها أي تقصد في أشرفه وهي الشمس وقيل تشريقها تقطيعها
وتشريحها (د) الغسل (لطواف الوداع) على قول (والصحيح أنه مندوب) (والكافرا إذا أسلم) طاهرا
(غير جنب) فإنه يندب له الاغتسال لأنه صلى الله عليه وسلم أمر قيس بن عاصم بثلثين أسلما وحل
ذلك على التذنب وكذا إذا أسلمت طاهرة من حيض ونفاس هكذا ذكره خمس الأئمة السرخسي في شرحه
على المبسوط وفي المحطه له فإذا أحببتم أسلم فافهم أنه يجب عليه الغسل لأن الجنابة صفة باقية بعد أسلمه
كبعضة الحدث بخلاف الحيض ولكن قال فاضحيان الأحوط الوجوب في الفصول كلها (والجنبون إذا
أفاقوا) من جنبونه قال في الدر المختار وكذا المنع عليه كفى غررا لا ذكر وهل السكران كذلك لم أره
أه وقال الرافعي زوال العقل بالجنون والانعفاء وجب الغسل حكاك بعضهم عن أبي هريرة وروى
آخرون وجهين في الجنون والانعفاء جميعا قال وجه وجوه ابن زوال العقل يقضى إلى الأثر غالبا
فأقيم مقامه كالنوم أقيم مقام خروج الخارج والمذهب المشهور أنه لا يجب عليه الغسل ولا يستحب يقين
الطاهرة الحائض يستثنى الأثر والوقول بأن الغالب منها الأثر لا يخرج (د) يندب الغسل (لن يغسل
ميتا) أي عند الفراغ من غسله لما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال من غسل ميتا فليغسله ومن مسه
فليؤنسا وقد جملوه على الاستحباب وجه أحد على الوجوب وهو القول القديم الثاني (فكل ذلك

والأحرام ولو توف بعرفة
ومزدلفة ولم يدخل مكة وثلاثة
أعمال أيام التشريق
وطواف الوداع على قوله
والكافرا إذا أسلم غير جنب
والجنبون إذا أفاقوا فليغسل
ميتا فكل ذلك

مسحوب) وتذيق عليه من الاغسال المسحوبة الفسل بلغم السن وهو خمس عشرة حسنة على المقي به
عندنا في الحار وبالغلام وعند الفراغ من الجماع وفي ليله النصف من شعبان تغطينها وفي ليله القدر
وتدخل المدينة المشرفة وصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء والفزع من أي شيء كان وظلة
حصلت لها ومن روى شديد في أي وقت كان ولتائب من ذنب ولقادم من سفر وللمسحاة إذا انقطع
دمها ولبن وداقته ويكفي غسل واحد والجدو لجمعة إذا اجتمع كما يكفي لقرضي جماع وحوض

* كيفة التيمم

لما فرغ من ذكر الطهارة بالماء شرع في بيانها بالترتيب من حق الخلاف أن يتبع السلف وهو لفظ قصد
ومنه لا تيمموا الخبيث منه تنفقون وشرعنا مع الوجه واليدين ترابا نية وهو من شخصات هذه الأمة
وقد شرع التيمم في غزوة المربيع وهي غزوة بني المصطلق وسبب مشروعيته نزول النبي صلى الله عليه وسلم
بأعجابه على غير ما في تلك الغزوة وحكمه ما كان متمتعاً فيه وصحته أنه فرض للصلاة مطلقاً يندب
لتمويل المسجد محمد وأما أثر المصنف في السبب المبرح وأنه شيء واحد وهو الميمم من استعمال الماء وقد
بين المراد منه فقال (من تعذر عليه استعمال الماء) أو عسر ثم أشار إلى بيان أسباب الميمم فقال (لقد فقد)
قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وأراد باللفظ هنا أن يتحقق عدم الماء حواله مثل أن يكون في بعض
رمال البوادي فيتميم وهل يقتضي تقديم الماء عليه فيه وجهان أحدهما أنه لا والله تعالى قال فلم تجدوا
وأما يقال ذلك إذا فقد (بعد الطلب) وأظهرهما وهو الذي ذكره المصنف في الوجوه أنه لا حاجة إلى

مسحوب

«كيفة التيمم»

من تعذر عليه استعمال

الماء لفقده بعد الطلب

الطلب لأن الطلب مع تيقن الفقد صحت وما ذكر من الاستدلال بالآية بمنع وإذا ما تيقن عدم الماء
حواله بل يجوز وجوده نحو رافق رمالاً وبعد في حد الغوث وجب تقديم الطلب على التيمم لأن التيمم طهارة
ضرورية ولا ضرورة مع إمكان الطهارة بالماء وبشرط أن يكون الطلب بعد دخول الوقت فيحصل
الضرر وتوهم يجب أن يطلب بنفسه أو بجوهر أن ينسب فيه غيره فيه وجهان أظهرهما أنه يجوز الألية حتى
لويحت النازلون وأحد الطلب الماء أجزأ عليه عن الكل ولا خلاف أنه لا يسقط بطلبه الطلب عن من يأمره
ولم يأذنه فيه وكيفية الطلب أن يصح عن رجله أن كان وحده ثم ينظر يمنا وشمالاً وخطفاً وقاماً إذا كان
في مستومن الأرض ويخص مواضع الخضر واجتماع الطيور جزم بالاحتياط وإن لم يكن الموضع مستوياً
واحتياج إلى التردد فنظر أن كان يخاف على نفسه أو ماله فلا يجزئ ذلك لأن الخوف يوجب له الاعراض عند
تيقن الماء فعند التوهم أولى وإن لم يخف فليد أن يتردد إلى حيث يلحقه غوث الرقاق وهذا الضابط
مستفاد من شيخه امام الحرمين حيث قال لا يكتفى عن تحميم الرقعة فرضاً أو فرضاً وإن كان العرق
آمنة ولا تقول لا يفارق طلب الخيام والوجه القصد أن يتردد وطلب إلى حيث لو استأثرت بالرقعة لا عاونه
هذا ويختلف باستواء الأرض واختلافها مع وجودها طاقاً للرافق ولا يلحق هذا في كلام غيره ولكن
الأقن من بعده تابعون عليه وليس في الطرق ما يخالف ثم قال وعند الإمام أبي حنيفة ليس على التيمم طلب
إذا غلب على ظننا من شره ما قلت والقى في متون المذهب ويوجب طلب الماء غلوة بنفسه أو رسولاً وهي
ثلاثة خطوات إلى مقدار أو بعامة خطوة من جانب ظنه أن ظن قربه برؤية طير أو خضرة أو اختيار غيره
لأن غلبة الثلاث دليل يجب العمل به في الشرع مع الأمن به والأفلا طلبه وفي السراج الوهاج ولو تيمم من
غير طلب وكان الطلب واجباً وصلى ثم طلبه فلم يجز وجبت عليه إعادة عندهما خلافاً لما في التيمم
والقدر المبرح بعده سلا والمرا به هناك الفرض والتقدير بالليل هو المختار لأنه لم يذكر في ظاهر الرواية
حداً في صلاة العلم به فقدره بمقدار رابعة يعجل وفي أخرى عجلين وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه سئل
أن كان امامه والأفيل بالليل هو المختار لأنه يحقق لزوم الحرج بالذهب إليه وما شرع التيمم إلا دفع المخرج
وافه أعلم وقال الرافعي وإذا تيقن وجود الماء حواله فاما أن يكون على مسافة ينشر إليها النازلون في

الاحتياط والاحتشاش فيجب السعي اليه والوضويعه قال محمد بن يحيى ولعله يقرب من نصف فرسخ وما أن يكون بعدا عنه بحيث لو سعى اليه لماته فرض الوقت فتيهم ولا سعى اليه لانه في الحال وهل الاعتبار من أول وقت الصلاة أم يعتبر في كل صلاة وقتها والاعبه بكلام الأئمة ان الاعتبار من أول وقت الصلاة لو كان نازلا في ذلك المنزل لو أبأس باختلاف المواقف والمسافات كان الغرض صيانة وظيفة الوقت عن الغوات قال النووي في الروضة قلت هذا الذي ذكره الرافعي ونقله عن مقتضى كلام أصحابنا اعتبار أول الوقت ليس كما قاله بل الظاهر من عباراتهم ان الاعتبار بوقت الطلب وهو ظاهر نص الشافعي في الام وغيره والله أعلم * (تنبيه) قال الرافعي وإذا عرفت ان سمع الرقعة ماء فهل يجب استنباه من صاحبه فيه وجهان أحدهما الأصحوبة السؤال على أهل المرأة والثاني وهو الظاهر نعم لانه ليس في هذه المياه كبريمته وقال النووي في الروضة قلت قال أصحابنا ولا يجب أن يطلب المباح من كل واحد من الرقعة يتبعه بل ينادى من معه ماء من يعود بالماء ونحوه حتى قال البغوي وغيره فقلت الرقعة يطلب من كل يعنه والله أعلم قلت وفي البحر نقلان الواقي مع رقعة ماء فقل ان سألته أعطاه لم يعز التيم وان كان عنده انه لا يعطيه نيم وان شئت في الاصطاح فتيهم وصلى فساءه فأعطاه بعد والله أعلم ثم أشار الى السبب الثاني من أسباب الجزم بقوله (أولناج عن الوصول) والسعي (اليه) أي الى المياه بان خلف على نفسه (من سبيع) بضم الهمزة واسكانها لغة وبالاسكان فرئى في قوله تعالى وما كل السبع روى ذلك عن الحسن البصري وطه بن سليمان وأبي حنيفة ورواه بعضهم عن عبد الله بن كثير أحد السبعة ويقع السبع على كماله ناب بعده ويقتصر كالذهب والفضة وغيره وأما التعطش فليس يسبح وان كان له نال لانه لا يعدوه ولا يقتصر وكذلك الضعف في الأزهري (وحابس) كمدق وصارق أو غصب بان خلف على ماله الخلف في المنزل أو الذي مع من هؤلاء في التيم وهذا المله كلعدهم قلت وزادوا عندنا فاعقلوا وكذا لو خاف المدفون المغلس الحابس أو خاف فاسق عند المله وهو لا عليهم ثم قال الرافعي وكذلك الحكم لو كان في السفينة ولما معه وخلف على نفسه لو استقى من البحر والخوف على بعض الأعضاء كالخوف على النفس ولو خاف الوحدة والانقطاع عن الرقعة لوسى اليه فان كان عليه ضرر وشوق في الانقطاع لم يلزمه السعي البعوثيم وان لم يكن ضرر فكذلك على أطلع الوجوه ثم أشار الى السبب الثالث من أسباب الجزم بقوله (أو كان الماء الحاضر) سواء كان ماء أو غيره ولكنه يحتاج اليه لعطشه) فله التيم دفعه الى مقصده من الضرر ولو قضاه (أو عطش رقيقه) ولو رقيق القاطنة أو حيوانا آخر محترما دفعه اليه إما جانا أو بهرض ويقيم ولا يعطشان أن يأخذ منه قهرا لولم يبدله وغير المحترم من الحيوان هو الحريز والمراد والخنزير والكلب والقروصا والقرواس وما في معناها وهل يفتقر الحال بين أن تكون هذه الحاجة عاجزة وبين أن تكون متوقعة في المال اما في عطش نفسه فلا فرق بل توقعه مالا لا عوز غير ذلك الماء ظاهر اكصوره ما لا دامافي عطش الرقيق والهيسمة فقد أبدى امام الحرمين ترددا فيه وناهه المصنف في البسيط والتاخر الذي اتفق عليه المصنف أنه يتركه لرقيقه ويقيم كما فعل ذلك لنفسه والافرق بين الوجوه في الحرمة * (تنبيه) قال الشافعي رضي الله عنه اذا مات رجل له ماء ورفقاء يتخافون العطش شربوه وعموه وأذنته في مراثيه لانه ليس لنفسه بدل ولطاهره بدل وهو التيم واشتلفوا في مراد الشافعي بالتمن قبيل أراده التمس لان المله مثلي والمثليان تضمن المثل دون القيمة وقيل أراده القيمة وانما أو جهاهما لان المسئلة مفروضة فهما اذا كانوا في مفارقة عند الشرب ثم رجعوا الى بلدتهم ولا قيمة للماء بها فلو أخذوا الماء لكان ذلك اسبابا لحقوق الورثة فيغرمون قيمته يوم الاتفاق في موضعه والله أعلم * (تنبيه) آخر اذا وصى بماله لاولي الناس به أو ذكره جلا بصرف ماله الى اولى الناس به فحضر محتاجون الى ذلك الماء كالجنس والمحتاج والميت ومن على يده نجاسة في شتم

أو جاعله من الوصول اليه
من سبيع أو حابس أو كان
الماء الحاضر يحتاج اليه
لعطشه أو لعطش رقيقه

منهم اعلم أن الميت ومن على يده نجاسة أولى من غيرهما الميت فلنعين أحدهما قال الشافعي رضى الله عنه أن أمره بنوت فليجتم بأكل الطهارتين والثاني قال بعض الاصحاب المقصود من غسل الميت تنظيفه وتكميل حاله والتراب لا يبعد ذلك وغرض الحى يحصل التيمم وأما من على يده نجاسة فلأن إزالة النجاسات لا بدل لها للطهارتان بدله وهو التيمم وإذا اجتمع هاتين وجهان أحدهما أن الميت أولى وإن اجتمع ميثان فإن ما على الترتيب فالأول أولى فإن مات ما عافا فغسلهما فإن استورا أجمع بينهما وفي الحائض مع الجانب ثلاثة أوجه أحدها الحائض أولى لأن حدثها أغلظ قلبه رعاة مشايخ الحنفية أن الميت أولى من الجانب والحائض كذا في الخلاصة والله أعلم ثم أشار إلى السبب الرابع من أسباب العجز بقوله (أو كان) الماء ملكا لغيره ولم ييسع منه إلا بكم من ثمن المثل لا يلزمه الشراء وبهم وقال بعضهم لا ييسع بزيادة يتعاقب الناس بملكها وجب الشراء ولا عبرة بتلك الزيادة وإن كان البيع نسيئة وزد بسبب التأجيل ما يليق به فهو ييسع بثلث المثل على أظهر الوجهين وإن زاد المبلغ على ثمنه نقدا وجب الثمن بالنسيئة ولو ملك الثمن وكان حاضر فعنده لكنه كان محتاجا إليه لئلا ينسحق في ذمته أو ليعقبه ونفقة ورقعة أو حيوان محترم معه أو لساير مؤنات سفره في ذهابه وإاباه لم يجب عليه الشراء واختلف في ثمن مثل الماء على ثلاثة أوجه أحدها أن ثمنه قدر أجرة نقله إلى الموضع الذي فيه الشخص والثاني أنه يعتبر ثمنه في ذلك الموضع في غالب الأوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه والثالث أنه يعتبر في ذلك الموضع في الحالة فإن تسكن ثمنه سقيا ترتفع وينخفض فيه وثلث مثل الشيء ما يليق به في تلك الحالة الأول اختاره المصنف وتبعه كثيرون والثاني منقول عن أبي إسحق واختاره الرواني والثالث هو الأظهر عند الأكثرين من الاصحاب وقول المصنف أو كان ملكا لغيره وكذا قوله في الوسط أن ثمنه أجرة نقله فيه يعرف الرغبة في الماء وإن كان ملوكا على الأصح فيه إشارة إلى أن الوجه الذي اختاره ليس مبنيا على أن الماء لا يملك كذهب إليه شعبة امام الحرمين وتابعه السعدي فإن قلبه وجبه ضعيف في المذهب فليكن كذلك ما هو مبنى عليه

❖ (فصل) ❖ وقال اصحابنا يجب طلب الماء ممن هو معه إن كان في محل لا تنعم به النفوس وإن لم يعطه إلا بثلث مثله لزمه شراؤه وبزيادة بسيرة لأجرة زيادة ثمن فالحش وهو ضعف القيمة وقيل شطره أو قيل مالا يدخل تحت تقويم المؤمنين إن كان الثمن معه فأضلا عن نفقته وأجرة جله وأما الماء فوجب على القادر شراؤه باضعاف قيمته احبابه لنفسه ❖ (عليفة) ❖ ذكر صاحب الأشباه في فن الحكايات احتياج الامام أو حنيفة إلى الماء في طريق الحاج فساوم أعربا بقرية ماء فلم يبعه الا بخمسة دراهم فاشتراه بها ثم قال كيف أنت بالسوق فقال أو بده فوضعه بين يديه فأكل ما أراد وعطش فطلب الماء فلم يعطه حتى اشترى منه شربة ماء خمسة دراهم ثم أشار المصنف إلى السبب الخامس من أسباب العجز بقوله (أو كان به حرجة) وهي نوع خاص من المرض فيكون ذكر قوله أو مرض إلى آخره بعدد من باب التعميم بعد التخصيص والجرحاة قد تحتاج إلى القاء لصوق بها من خوقة أو قطة فاذا لم يكن على الجرحاة لصوق فلا يجب المسح على محل الجرح وهل يجب القاء المصوق عليه عند مكانه فيه وجهان قال الشيخ أبو محمد يجب واستبعد امام الحرمين ذلك وقال أنه لا نظيره في الرخص وليس القياس مجال فيها وقد جعل المصنف الجرحاة ميا مستقلا من أسباب العجز في كتابه الوجيز ولما فصلته عما بعده تبعه والافاضة دال على أنه مع ما بعده سبب واحد ثم أشار إلى السبب السادس من أسباب العجز بقوله (أو كان به) مرض وخاف من استعماله أي الماء (فناد العضو أو شدة الضنى) اعلم أن المرض على ثلاثة أقسام القسم الأول يلتصق به من الوضوء فزوال الروح أو فووض أو متعلقة عضو فتبيح التيمم ولو خاف مرضا مخوفا تيمم على المذهب وهو الذي ذكره الزنى في المختصر والمسعودي وغيره في الشرع وقد حكى امام الحرمين

أو كان ملكا لغيره ولم ييسع له
يا كثر من ثمن المثل أو كان
به حرجة أو مرض وخاف
من استعماله فناد العضو
أو شدة الضنى

في المرض الخوف طريقتين أحدهما الذي ذكره والثاني أن فيه قولين وتظهر المذهب القطع بالجواز هو الذي اقتصر عليه النووي في الروضة الثاني المرض الذي يخاف من استعمال الماء معه شدة الضيق وهو المرض المذنب الذي يجعله مضى أوز زيادة العلة أو بقاء البرء أو بقاء الشين القبيح أما زيادة العلة وبقاء البرء فتدحسها فيها ثلاثة طرق أظهرها أن في جواز التيمم بالخوف منها قولين أحدهما المنع وأظهرهما الجواز وبه قال مالك وأبو حنيفة فان قلت ما الفرق بين زيادة العلة وبقاء البرء فالجواب أن المراد من زيادة العلة إفراط الألم وكثرة المقدار وإن لم يمتد المدة ومن بقاء البرء امتداد المدة وإن لم يزد القدر وقد يجتمع الأمران وأما شدة الضيق فهو نوع من المرض خاص وفيه الطريقتان الأولتان وأما بقاء الشين على يده فينظران خاف شينا فبها على عضو ظاهر كالسواد الكثير في الوجه فطمة ثلاثة طرق أيضا أحدها الجزم بالجواز لأنه يشبه الحلقة ويحتمل ذلك عن ابن سريج والأصغر في والثاني الجزم بالمنع اذ ليس فيه بطلان عضو ولا منقصة وانما هو فوات جال وإن خاف شينا يسيرا كما هو الجزم في فلاحية به وذلك لأن خاف شينا فبها على غير الأعضاء الظاهرة الثالث المرض الذي يخاف من استعمال الماء مع عضو في العاقبة فلا يخص في التيمم إن كان يتألم في الحال لمراحة أو برد أو حر لأنه واجد للماء قادر على استعماله من غير ضرر شديد وأعلم أن المرض المخصص لا يفرق فيه الحال بين أن يعرفه بنفسه وبين أن يصبره بذلك طبيب خائف بشرط كونه مسلما بالغاء عدلا وفي وجه يقبل في ذلك خبر أصابي المراهق والتامق أيضا ولا فرق بين الحر والعبد والمذكر والأنثى لأن طريقة الخبر وأخبارهم مقبولة ولا يشترط فيه العدد وحكي أوجه أصم المبادئ فيه وجها وهذا كله فيما إذا منعت العلة استعمال الماء أصلا لعدم التقدير جميع موضع الطهارة وضوا كأن أوغسلا وان تمكنت العلة من بعض الأعضاء دون بعض غسل الصبي بقدر الإمكان قال النووي في الروضة قلت وإذا لم يوجد طبيب بشرطه قال أبو علي السبكي لا يتيمم ولا فرق في هذا السبب بين الحاضر والمسافر والحديث الأصغر والأكبر ولا إعادة فيه * (تنبيه) * قد ذكر المصنف هذه الأسباب الستة من أسباب العجز المبيح للتيمم وقد ذكر في الوجب عينا سابغا وهو العجز بسبب الجهل كما إذا نسي الماء في رحله واعتزله الرافعي بأن السبب المبيح هنا انما هو الفقد في ظنه إلا أنه ثبت بعد ذلك أنه لم يكن فقد ولا شك أن الأسباب المبيحة تكفي فيما الظن ولا يعتبر اليقين وإذا كان كذلك فليس هذا سببا خارجا عما تقدم واللاتي ذكره في أحد موضعين أما آخر سبب الفقد وأما الفصل المقتود في أنه هل يقضى من الصلوات المقتلة وقال النووي في الروضة بل به هنا وجه يظهر فان من جعله صوره إذا أضل رحله أو ماله فهذا من وجه كالأوجد فيتوهم أنه لا يجوز له التيمم ومن وجه عاظم فلها ذكره المصنف في الأسباب المبيحة للإقدام على التيمم وأنه أعلم اه قلت الرافعي لا ينكر أن تلك الصورة من جهة الأسباب المبيحة انما اعتراضه على المصنف في هذه سببا مستقلا مع أنه داخل فيما تقدم وما يؤيده أنه لم يذكره في هذا الكتاب فكأنه رأى إدراجها في فصل الفقد فتأمل باقصاص ثم إن حملنا الجراحة داخل في أنواع المرض كما يقتضيه سياق المصنف هنا فيكون المذكور من الأسباب خمسة أشياء فقط فتأمل * (تنبيه) * آخر ذكر أعجبنا في المرض المبيح هو الذي يخاف منه اشتداد المرض أو بقاء البرء باستعمال الماء كالحموم وذى الجفري أو نحو ذلك كالطون ومشتكر العرق المذوق والبرد الذي يخاف منه بطلان الثقل لبعض أعضائه أو المرض إذا كان خارج العمران ولو القري التي توجد بها الماء المصنوع أو ما يصنعه وإذا عدم الماء المصنوع أو ما يصنعه في المصر فهي كالبرء وقد ذكرنا في جهة الأسباب المبيحة الاحتياج إلى الماء لعين لانه من الأمور الضرورية لا يطعم مريض ومنها فقد آلة الاستعاذ لتحقق العجز فصار وجود البرء كعدمها * (تنبيه) * آخر الماء الموضوع في الجواني في الطوائف لا يمنع التيمم لأنه لم يوضع الا للشرب وعن الامام أبي بكر الصباري يجوز التوضؤ منه قال والموضوع للوضوء لا يباح منه

الشرب * (تنبه) * آخر العاجزين استعمال الماء بنفسه ولا يجد من يوضئه يتهم اتفاقا وان وجد
 معينا لاتفاقا كجلى المحيط وروى عن أبي حنيفة جواز التيمم فيما اذا وجد غير خادمو لو استعان به
 أعانه لكنه خلاف ظاهر المذهب وأصل الخلاف في أن القدرة بالغير لاتعد قدرة عنده وعند صاحبه
 تثبت القدرة بالغير واختار حكام الدين الشهيد قولهما ومن جملة الاسباب الموجبة خوف فوت صلاة
 جنازة ولو جوبا ولو لولى الميت كجلى ظاهر الرواية وصححه السرخسي أو شرف فوت صلاة عيد ولو بناء
 فهما وفيه خلاف للشافعي رضى الله عنه ثم قال المصنف بعد ذكر الاسباب (فينبغي أن يصبر حتى يدخل
 عليه وقت الفريضة) وهذا بناء على أنه لا يتيمم صلاة قبل دخول وقتها وفيه خلاف لأبي حنيفة فلا يتيمم
 لفريضة قبل دخول وقتها لم يصح للفرض وهل يصح التفضل حكم المتولى فيه وجهين وظاهر المذهب
 لا ركلا يتقدم التيمم للمؤداة على وقتها لا يتقدم للفائتة على وقتها (ثم يقصد صعيدا طيبا) قلت أشار
 المصنف بقوله إلى أن القصد إلى الصعيد ركن من أركان التيمم السبعة ودليله قوله تعالى فتيما صعيدا
 طيبا فامسحوا بآثاره بالتيمم والممسح هو التيمم هو القصد فلا يرضى بهيب الربح فسفت عليه التراب فامر
 البدعيه نظر ان وقتك غير أو ثم لحاصل التراب عليه فوى التيمم لم يصح تيممه وان وقف قاصدا لوقوفه
 التيمم حتى أصابه التراب فمسح بيده فظاهر نص الشافعي رضى الله عنه وقول أكثر الأصحاب أنه لا يصح
 تيممه لأنه لم يقصد التراب وأما التراب آناه وعن أبي حاتم الدارمي أنه لا يصح كجلى جالس للوضوء تحت
 الميزاب أو برز المعرف ذكره صاحب التتريب وفيه قال الحلبي والقاضي أبو الطيب وحكام ابن كعب
 عن نص الشافعي رضى الله عنه وأما الصعيد ففي المصباح هو وجه الأرض ترابا كان أو غيره وقال الزبيدي
 لأعلم اختلافنا بين أهل اللغة في ذلك ويقال الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجوه وله وجه التراب
 الذى على وجه الأرض وعلى وجهه الأرض وعلى الطريق قال الأزهرى ومذهب أكثر العلماء أن
 الصعيد في الآية هو التراب الطاهر الذى على وجه الأرض أو من تحت من طابها أو الطاهر المسمى
 والحلال والطاهر وألقى المعاني به الطاهر لأنه شرع للتطهير وهو مراد إذا الطهارة شرط اجبا فلم
 يبق غيره مراد لأن المشترك لا عموم له ولكن ساق المصنف يشعر أن المراد من الصعيد هنا وجه الأرض
 فإنه قال (عليه تراب) فلا يصح التيمم الا به وبه قال أبو يوسف وأحد فلا يكتفى ضرب اليد على حجر صلد
 لا غير عليه خلافا لأبي حنيفة ومحمد حيث فلا يجوز بكل ما هو من جنس الأرض كالتراب والرمال والخجر
 الامس والزرنيخ والكحل ولا بشرط أن يكون على الخجر المضروب عليه غبار ولما لك حيث يقول مثل
 قولهما وزاد غفر بركل متصل بالأرض أيضا كالاشجار والزرع وقلت التيمم بالنباتات الأرضية قيد جواز
 التيمم به انحرش في شرح المختصر بثلاثة شروط وجهه ضيقا المرحوم على بن أحمد من مكره الصعيدى
 في حاشيته وبعد أنى حنيفة كل شئ يصبر مادام أو يلبس بالاحراق لا يجوز به التيمم والاحرام وهو ضابط
 صحيح قال الزائني ثم اسم التراب لا يختص ببعض الألوان والانواع فيدخل فيه الاظفر والاصفر والاسود
 والاحمر والارمني والخراساني والسبع وهو الذى لا يثبت دون الذى يعساو مغلخ فان الملح ليس هو تراب
 والبطيخ وهو التراب الذى في مسبل الماء وكل ذلك يقع عليه اسم التراب وما روى عن الشافعي في بيان
 ما لا يتيمم به ولا السبع ولا البطيخ فليس ذلك اشتلاف قول منه بانفاق الاصحاب وإنما أراد ما اذا كانا
 صليين لا غير علمهما فيما اذا كاجر الصلوات وأغرب أبو عبد الله الحنطاني حكى في جواز التيمم بالذرة
 النورة والزرنج قولين وكذا في الاجار للذرة والقوار بالمسحوقة وأما الرمل فقد حكى عن نصه في
 القديم والاملاء جواز التيمم به ومن الامم المنع والنصان محمولان على حالتين ان كان خشنا لا يرتفع منه
 غبار وهو المراد بالمتع فان ارتفع جاز وهو المراد بالجواري ثم المعتبر في أوصاف التراب ما أشار إليه المصنف
 بقوله (طاهر خالص) اما كونه طاهرا فلا يمتنع فلا يجوز التيمم بالتراب النجس وهو الذى أصابه ما منع

فينبغي أن يصبر حتى يدخل
 عليه وقت الفريضة ثم
 يقصد صعيدا طيبا عليه
 تراب طاهر خالص

نجس أما إذا اختلط به جامد نجس كإزالة الوتر فلا تؤثر في أجزائه النجاسة لكن لا يجوز التيمم به أيضا
 ولو تيمم بتراب المقابر ففي جواره قول يقابل الأصل والغالب والظاهر وأما كونه نال الصانع حرمه المشوب
 بالزعفران والمصدق ونحوهما فإن كان الخليط كثيرا لم يميز وإن كان قليلا فوجهان عن أبي إسحق
 وصاحب التتريب أنه لا يضر وزاد المصنف في الوجهين وصفًا ثالثًا وهو أن يكون مطلقا احترازا عن
 المستعمل وقد نظره الرافعي وأمال الكلام في حكم التراب المستعمل فراجعوه وقول المصنف (إن
 بحيث يثور) أي يرتفع (منه الغبار) هذا وصف رابع للتراب ولم يذكره في الوجهين (ويضرب عليه
 كفيه) وصورة الضرب غير معينة بل لو كان التراب ناعما فوضع اليد عليه وعلق الغبار به كفي حاله كونه
 ضامًا بين أصابعه غير مفرق قال الرافعي يمكن أن يراد به أن لا يجوز التفرج ذهابا إلى الماصر إليه
 القفال ومن واقفه لكنه لم يرد ذلك لأنه روى كلام القفال في الوسع واستبعده وإنما أراد أنه لا يجب
 التفرج أو أنه لا يستحب أو أنه يستحب أن لا يخرج وإليه أعلم وصافي الكلام عليه تريل أو يجمع هما
 جميع وجهه مرة واحدة) مبتدئا بأعلاه (و ينوي عنده استباحة الصلاة) وهو الركن الرابع من
 أركان التيمم السبعة والثنية واجبة في التيمم وهي عند أصحابنا شرط لصحة التيمم قالوا إن التراب ملوث فإنه
 وليس يظهر بالأصالة وإنما يصير معاهرا بنية قر به مخصوصة فلذا كانت النية فرضا فيه بخلاف الوضوء
 لأن الماء خلق مطهرا فإذا أصاب المحل طهره وقد ضاروا الخلف الأصل وحقيقتهما عقد القلب على إيجاد
 الفعل حزنا وقتها عند ضرب يده على ما تيمم به أو عند مسح أعضاء بتراب أصابعه وقد اعتد به في كلام
 المصنف يؤذن بنفي جواز القبيلة والبعدية ولكن استلقت في كون الضرب وكذا أو شرط في قالوا كما
 هو مذهب المصنف فإذا نوى بعد الضرب لم يعتبر النية بعده ومن جعله شرطًا اعتبرها بعده وشرط صحة
 النية ثلاثة الإسلام والتبذير والعلم بما ينوي ولما كانت النية في التيمم مفقودة إلى شرط خاص بها لينه
 المصنف بقوله استباحة الصلاة قال الرافعي وهل يجوز التيمم بنية رفع الحدث فيه وجهان أحدهما نعم
 لأن قصد رفع الحدث يتضمن قصد الاستباحة ويحكي هذا الوجه عن ابن سريج وجعله ابن خيران قولاً
 للشافعي رضي الله عنه قلت وهذا ضعيف لأن الحدث لا يشعشع وإفقه أعلم وأصحهما وهو المذكور في
 الوجهين أنه لا يجوز لأن التراب لا يرفع الحدث وإذا تيمم بنية استباحة الصلاة فله أربعة أحوال أحدها
 أن يقصد نوعها النفل والفرض فيصح تيممه لأنه تعرض لمقصد التيمم وهل يشترط تعيين الفريضة
 بصفتها أو بكيفية مطلق الفريضة فيه وجهان أحدهما يشترط ويرى ذلك عن أبي إسحق وابن أبي
 هريرة وبه قال أبو القاسم الصبري واختاره الشيخ أبو علي وأصحهما عند الأكثرين أنه لا يشترط وعلى
 هذا إذا أطلق صلى أية فريضة شاء ولو عين واحدة بلز أن يصلي غيرها الحالة الثانية أن ينوي الفريضة
 ولا يتخاطره للنافلة فإذا استباح الفريضة بهذا التيمم فهل له أن يتنقل به قبل فعل الفريضة بقية قولان
 أحدهما نعم والثاني لا وبه قال مالك وهل يتنقل بعد الفريضة فيه طريقتان أحدهما القطع بأنه يتنقل
 وهو اختيار القفال فإذا خرج وقت الفريضة فهل يجوز له أن يتنقل بذلك التيمم فيه وجهان أظهرهما
 نعم وقال امام الحرمين استباحة الفريضة لازمة في التيمم وإن لم يجب التعيين فإذا عين واشتغل لم يصح
 الحالة الثالثة أن ينوي النفل ولا يتخاطره الفرض فهل يباح الفرض بهذا التيمم فيه قولان أحدهما
 لا وعن أبي الحسين بن القطان أنه لا يتنقل القول في أنه لا يباح الفرض به وإن قلنا لا اتباع الفريضة في
 النافلة وجهان أحدهما أنه يباح والقاتل بعدم الإباحة يقول إن هذا التيمم لا يصح أصلًا ولو نوى تيممه
 حل المصنف أو عجز الثلاثة أو الشكر أو نوىجنب الاعتكاف وقراءة القرآن فهو كالنوى تيممه
 صلاة النفل في جواز الفريضة به قولان وإذا منعنا في جواز ما نواه وجهان ولو تيمم صلاة الجنائز
 فهو كالنوى تيمم صلاة النفل على أظهر الوجهين ولو نوى الخائض استباحة الوطء مع تيممه على أصح

إن بحيث ينو منه فبار
 ويضرب عليه كفيه
 ضامًا بين أصابعه ويجمع
 جميع وجهه مرة
 واحدة وينوي عند ذلك
 استباحة الصلاة

الوجهين الحالة الرابعة أن قصد نفس الصلاة من غير تعرض للفرض والنفل فيه وجهان أحدهما أنه
كلو نوى الفرض والنفل جميعا وهما الذي يفهم من سياق المصنف في هذا الكتاب وصرح به في
الوجهين فقال أو استحابة الصلاة مطلقا فيكفيه وهو قياس قول الحلبي فيما حكه أبو الحسن العبادي
وقطع به علم الحرمين لأن الصلاة اسم جنس تتناول الفرض والنفل جميعا فأشبه كلو تعرض لهما في نية
والثاني كلو نوى النفل وحده لأن الفرض يحتاج إلى تخصيصه بالنية وهذا الوجه أظهر ولم يذكر أحبا بنا
المرافقون غيره وهو المنقول عن الثعلبي فهذا تمام الأحوال الأربعة وهي مذكورة في الوجهين ولو نوى
فرضية التيمم أو إقامة التيمم المقروض فيه وجهان أحدهما أنه لا يصح لأن التيمم ليس مقصودا في نفسه
بخلاف الوضوء وقال النوري في الروضة قلت ولو نوى التيمم وحده لم يصح قطعاً ذكره الماوردي ولو نوى
بنية استحابة الصلاة ظاناً أن حده أصغر فكان أكبر أو عكسه صحيح قطعاً ولو قصد ذلك لم يصح في
الاصح ذكره المتولي قلت وفي عبارات أحبا بنا وبشرط لحة نية التيمم الصلاة أحد ثلاثة أشياء أما نية
الطهارة من الحدث أو الجنابة ولا يشترط التعيين بينهما في الصحيح أو استحابة الصلاة أو نية عبادة
مقصودة لا يصح بدون طهارة فيكون النوى صلاة أو جزءاً للصلاة في حد ذاته كقولهم نيت التيمم الصلاة
أو صلاة الجنابة أو وسعده التلاوة أو لقراءة القرآن وهو جنب أو نية لقراءة القرآن بعد انقطاع
حيضها ونفاسها فان كلا منها فربة مقصودة بذاتها متوقفة على الطهارة فلا يصح به إذا نوى التيمم فقط
من غير ملاحظة كونها للصلاة ونحوها أو نواها لقراءة القرآن ولم يكن جنباً فإذا نوى الحدث التيمم للقراءة
لا يصح به وكذا الجنب إذا تيمم لمس الحصف أو دخول المسجد لأتصربه الصلاة في الصحيح وكذا التيمم لتعلم
الغير لا يجوز به الصلاة في الاصح وكذا التيمم للإسلام خلافاً لابي يوسف في الأخير فإنه قال يصح صلاته
بتيممه لأنه نوى بشوئله في الإسلام فربة مقصودة قصع منه في الحال ولم يعتبره أبو حنيفة ومحمد وهو
الاصح ولو تيمم لخدمة الشكر لا يصح به خلافاً للحد واعتبار مجرد نية التيمم يفهم من سياق النواذر ومن
رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والله أعلم ثم أثار المصنف إلى الركن الخامس من أركان التيمم
السبعة بقوله (ولا يتكفأ اتصال الغبار المصاحف الشعور) أي منابتها إذا لا يزمه ذلك (نصف) ذلك
(أو كسفت) علماً كان أو نادراً كحبة المرأة وذلك لعسر اتصال الغبار بها وهل يجب مسح مسح ظاهر
المستتر من الحبة الخارج عن حد الوجه فيه قولان كما في الموضوع (و) لكن يجتهد أن يستوعب
بشرة وجهه بالغبار (خلافاً لابي حنيفة حيث قال يجوز أن يترك من ظاهر الوجه دون ربع حكمه
الصيدلاني الشافعي وعن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا مسح أكثر وجهه أجزاءه قلت الواجهة
الذاتية وعن الحسن بن زياد نصها يكفي مسح أكثر الوجه واليدان إقامة مقام الكل دفعا للخرج
وصححت وعلى هذه لأصعب تظليل الأصابع وترع الحاتم والسوار قال شمس الأئمة الحلواني ينبغي أن تحفظ
هذه الرواية جداً لكثر البلاء فيه ككثير ما تناوأتنا رائية وظاهر الرواية المنقبة هي استحباب غسل
بالمسح على الأصبع الحاقاً به أصله لعدم جواز مخالفتها مهما أمكن فيلزمه ترع خلقه وتظليل أصابعه
ومسح ما تحت حاجبيه وهو مأثور عنه وجميع ظاهر بشرة الوجه والشعر على الأصبع وما بين العذار
والأذن والله أعلم (و) يحصل ذلك بالضربة الواحدة (خلافاً لابي لا يثنان بها ثم عله بقوله (فان عرض
الوجه لا يزيد على عرض الكفين) في الغالب فإذا فعل ما ذكرنا فقد حصل المسح (ويكفي في الاستيعاب
غالب الظن) دفعا للوسوسة وغلبة الظن معتبرة في الأحكام الشرعية (ثم يترع) الرجل (خاتمه) أن
كان مضيقاً أو واسعاً وكذا المرأة تنزع سوارها (ويضربضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه) بخلاف
الاولى قال الرافعي وهل يترع أصابعه في الضربة ثلث أمافي الثانية ثم وأما في الأولى فقد روي المزي
التفرق أيضاً واختلاف الأصعب فقلطه قوم منهم الثعلبي وقالوا لا يفرق في الضربة الأولى لأنها المسح

ولا يتكفأ اتصال الغبار
إلى ما تحت الشعور
أو كسفت ويجتهد أن
يستوعب بشرة وجهه
بالغبار ويحصل ذلك
بالضربة الواحدة فان
عرض الوجه لا يزيد
على عرض الكفين ويكفي
في الاستيعاب غالب الظن
ينزع خاتمها ويضربضربة
ثانية يفرج فيها بين أصابعه

الوجه ولا يمسح الوجه بماء من الأصابع ومالم يمسح الوجه لا يدخل وقت مسح المدين حتى يقدر الاحتساب به عن البدن فلا فائدة في التفريق أمافي الضربة الثانية فقد دخل وقت مسح البدن فقدر حتى يستغنى عن اتصال التراب النجس على الكف وصوبه آخرون فقالوا فائدة زيادة تأثير الضرب في إزالة الغبار لاختلاف موقع الأصابع اذا كانت مفردة وهذا أصح ثم القائلون بالاولى اختلفوا في انه هل يجوز أن يفرق في الضربة الاولى فقال الأكثرون نعم اذ ليس فيه الاصول تراب غير مستعمل بين أصابعه فان لم يفرق في الضربة الثانية كفاه ذلك التراب لهم لاول فرق حصل فوجه تراب آخر غير مستعمل بين أصابعه فذبح المجموع عن الفرض وقال القائلون منهم الغبار لا يميز ذلك ولا يصح تبينه لفصل لأن فرض ما بين الأصابع لا يتأدى بالضربة الاولى لوجوب الترتيب وحصول ذلك الغبار منع وصول الثاني ووجهه والحل ومن قال بالاولى قال الغبار الاول لا يمنع وصول الثاني ولا يمنع الوصول المعتبر ثم اذ فرق في الضربة الثانية وجوزنا ذلك أو فرق في الضربة الثانية وحدها فسقط تحصيل الأصابع بعد مسح البدن احتسابا لما لو لم يفرق فجمعها أو فرق في الاولى وحدها أو حب الغسل آخران لا مواصل البطل مسح الوجه غير معتد به ثم يمسح بعد ذلك إحدى الراحتين بالآخرى وهو واجب أو مسح فيه قولان وقد اوجب اتصال التراب الى الوجه والبدن كيفما كان ولا يشترط أن يكون المسح باليد بل ومسح وجهه بمفرقة أو خشية عليها ضارح ولا يشترط الاسراع على أصح الوجهين ولأن لا يرفع عن العضو الممسوح حتى يستوي في أصح الوجهين ثم قول المصنف ثم يترفع خاتمه فيه اشعار بأنه لا يترفع في الاولى وهكذا هو في الوجهين ومنه فيضرب بضرية واحدة لوجهه ولا يترفع خاتمه ولا يفرج أصابعه على انه لو جد في بعض نسخ الوجهين ويترفع خاتمه ولا يفرج أصابعه فعلى الاول المراد انه لا يجب ترزع الخاتم لأن المقصود من الضربة الاولى مسح الوجه دون البدن وغايته مسح بعض الوجه على الخاتم وليس المراد انه لا يجوز الترزع لأنه لا آثار له ولا وجه له بل يجب الترزع ليكون مسح جميع الوجه بالسبب اتباعا للسنة وقال النووي في الروضة قلت وأما الضربة الثانية فيجب ترزعها ولا يكفي تحريكه بخلاف الوضوء لأن التراب لا يدخل تحت ذكره صاحب العدة وغيره اهـ ثم يعلق ظهور أصابع يده اليمنى بطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الاثام من إحدى الجهتين عرض المسح من الأخرى ثم يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده اليمنى الى المرفق ثم يقلب يده اليسرى على باطن ساعده اليمنى ويغرها الى الكوع ويبر باطن إبهامه اليسرى على ظاهر إبهامه اليمنى ثم يمسح باليسرى كذلك اعلم أنه يجب احتساب المسح للبدن الى المرفقين في التيمم فقد ورد تبين فمسح وجهه وذراعيه والذراع اسم للساعده الى المرفقين وقال المالك وأحمد يمسح يده الى كوعيه لما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال لعمرار بكف يديك لوجه وضربة للبدن ونقل مثل هذا الشافعي في القديم وأسكر الشيخ أبو محمود طائفة ذلك وسواء ثبت أم لا فالذهب الاول وقد اختلف في كيفية مسح البدن الى المرفقين على صور ما لها الى الواحدة فتملأ في سائر المصنف ومنها ما في الامم الشافعي رضي الله عنه قال يرفع ظهر أصابع يده اليمنى على باطن أصابع اليسرى ويبر على ظهر أصابع اليسرى فإذا بلغ الكوع أدار إبهامه على ذراعه وقض بإبهامه وأصابعه على باطن ذراعه ثم يبره الى المرفق فان بقي شيء في ذراعه لم يبره التراب عليه أدار إبهامه عليه حتى يصل التراب الى جمعه قال ابن جديف يفرق بين ذراعه وأذنه وأحوط التراب عليها اقتصر القاضي الطبري وقال الرافعي في شرح الوجيز ومسح البدن بأن يمسح أصابع يده اليسرى سوى إبهامه على ظهر أصابع يده اليمنى سوى إبهامه بحيث لا يخرج أظفار اليمنى على مسحة اليسرى ويبرها على ظهر كفها اليمنى فإذا بان الكوع ضم أطراف أصابعه الى حرف الذراع ويبرها الى المرفق ثم يدبر يمين كفها الى باطن الذراع فيبرها عليه وإبهامه منصوبه فإذا بان الكوع مسح يدها على ظهر إبهامه اليمنى ثم يمسح أصابع اليمنى على اليسرى فيمسحها كذلك قال وهذا

ثم يعلق ظهور أصابع يده
اليمنى بطون أصابع يده
اليسرى بحيث لا يجاوز
أطراف الاثام من إحدى
الجهتين عرض المسح من
الأخرى ثم يده اليسرى
من حيث وضعها على ظاهر
ساعده اليمنى الى المرفق ثم
يقلب يده اليسرى
على باطن ساعده اليمنى
ويغرها الى الكوع ويبر
باطن إبهامه اليسرى على
ظاهر إبهامه اليمنى ثم يمسح
باليسرى كذلك

الكيفية محبوبه على المشهور وقد زعم بعضهم أنها منقولة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال الصديقي
 أنها غير واجبة ولا سنة وهي قضية كلام أكثر الثارئين للمختصر وقالوا انما ذكر الشافعي هذه الكيفية
 راداعلى مالك حيث قال بالضرورة الواحدة لا يتأتى المسح الى المرفقين وهذا يشعر بأنها غير محبوبه ولا
 مقصودة في نفسها (ثم يسم) بعد ذلك (كفيه) أي إحدى راحتيه على الأخرى وهل هو واجب أو
 مستحب فبعضه خلاف ما يبي على أن الكفين هل يتأدى بضمهم على التراب أم لا وفيه وجهان منهم من قال
 لآله لو تأدى فرضه ما حثت على المسح الترابا لم يحصل عليه بالموضع آخر لانه يصير بالانفصال عنه مستعملا
 ومنهم من قال وهو الأصح أنه لم يصل الطهور الى المثل الطهارة بعد التنية ودخول وقت طهارة ذلك المثل
 فعلى هذا المسح آخره مستحب وعلى الأول هو واجب (ويجلى بين أصابعه) بعد مسح اليدين على الهيئة
 المذكورة احتياطا وذلك اذا فرق في الضرورة الثانية واذا فرق في الأولى وحدها وجب التخليل آخر كما
 تقدم قريبا (وغرض هذا التكليف يحصل بالاستيعاب الى المرفقين بضرورة واحدة) كما هو مذهب
 الشافعي وأبي حنيفة (فإن عسر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضرورة تين وزيادة) قال الرافعي قد تكرر
 لفظ الضررتين في الأخبار فخرى طائفة من الأصحاب على الظاهر وقالوا لا يجوز لأن ينقص منها ويجوز أن
 يزيد فانه قد لا يتأتى الاستيعاب بالضرورة تين وقال آخرون الواجب يصل التراب الى الوجه واليدين
 سواء كان بضرورة أو أكثر وهذا أصح نعم يستحب أن لا يزيد ولا ينقص وسكن القاضي ابن كنج عن بعض
 أصحابنا أنه يستحب أن يضرب بضرورة الوجه وأخرى لليد اليمنى وأخرى لليد اليسرى والمشهور الأول وقال
 النووي في الروضة قلت الأصح وجوب الضررتين نص عليه وقطعه به العراقيون في جماعة من آخر سامعين
 والله أعلم اهـ وقول المصنف الى المرفقين نص على قول الشافعي في الجدي وقال أبو اسحق وهذا المذهب
 وقال أبو حامد الاسفراييني هذا هو المنصوص عليه عندنا وحديثنا كذب أبي حنيفة وقال مالك في إحدى
 روايته وأحد قدره ضرورة للوجه ولالكفين يكون بطون أصابعه لوجهه وبطون راحتيه كفيه قال
 يحيى بن محمد هذا أنسب لمال المسافرين في أقواله التي يتحدثون فيها في خروج زواجره من كبه غالبا
 وقال الأوزاعي والاعمش الى الرستن وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وروى عن ابن عباس وقال الزبير الى
 الأسباط وحديث عماره وبذلك كله رواء الطحاوي وغيره (فإذا صلى به الفرض قل أنه ينفلج بكف
 يشاء) اتفاقا (فإن جمع بين فرضين فينبغي أن يعد التيمم الثانية وهكذا يفرد كل فرضه بتيمم والله أعلم)
 قال الرافعي لا يؤدي بالتيمم الواحد مائة وقطع على الناهية الأربعة واحدة خلافا لأبي حنيفة حيث قال
 يؤديه مائة وكذلك قال أحد في إحدى روايته ولا فرق في المكتوبة بين العائنة والموداة وأقرب أبو
 عبد الله الحنفا على تحكي وجهه يجوز الجمع بين الفوائت بين العائنة والموداة ويجوز أن يجمع التيمم
 بين الفريضة ونوافل لأن النوافل مما لا يمكن المنع عنها في تجديد التيمم لكل واحدة منها حرج عظيم قلت
 وقال أصحابنا مع قولهم بأنه يؤدي تيمم واحد لما شاء من الفرائض أن الأولى عادته لكل فرض خروجا
 من الخلاف فيه والله أعلم (تنبيه) ذكر المصنف في الوجهين التيمم مائة أركان الأولى التراب الثاني
 القصد الى الصعيد الثالث نقل التراب الممسوح به الى العضو الرابع تنية استباحة الصلاة والخماس
 استيعاب الوجه بالمسح السادس مسح اليدين الى المرفقين السابع الترتيب وقال جماعة من الأصحاب
 أركان التيمم وفروضة خمسة وحدفوا الركن الأول والثاني وهو أولى أمال الركن الأول فانه ماساة الا
 للكلام على التراب التيمم به ولو حسن عد التراب كنف التيمم لحسن عد المار كنف الوضوء والنفل وأما
 الركن الثاني فلأن القصد داخل في النقل وحذف بعضهم النقل أيضا واقتصر على أربعة والاكترون
 عدوهم وتنا زاد بعضهم في الأركان طلب التراب وليس ذلك من نفس التيمم فان المار بغير تيمم كالسافر
 والمال لمخصوص بالمسافر ويختص به بعض التيممين لا يكون من نفس مطلق التيمم قلت وعند أصحابنا

ثم مسح كفيه ويغسل بين
 أصابعه وغرض هذا
 التكليف يحصل الاستيعاب
 الى المرفقين بضرورة واحدة
 فان عسر عليه ذلك فلا بأس
 بأن يستوعب بضرورة تين
 وزيادة وإذا صلى به الفرض
 قل أنه ينفلج بكف شاء
 فإن جمع بين فرضتين
 فينبغي أن يعد التيمم الثانية
 وهكذا يفرد كل فرضه
 بتيمم والله أعلم

القسم الثالث في

التطافة والتنظيف عن

الفضلات الطاهرة وهي

نوعان أوساخ وأجزاء

النوع الأول الأوساخ

والطويات المترسعة وهي

ثمانية ١ الأول ما يجمع

في شعر الرأس من البرن

والقمل والتنظيف عنه

مستحب بالفصل والترجيل

والتسدين إزالة للشعث

عنه وكان صلى الله عليه

وسلم يدهن الشعر ورجله

غباراً يامره ويقول عليه

السلام ادهنوا غباراً

عليه الصلاة والسلام من

كان له شعر فليكرمه أي

ليصنع من الأوساخ ودخل

عليه رجل نأثر الرأس

أشعث الحجة فقال أما كان

لهذا دهن يسكن به

شعره ثم قال يدخل أحدكم

كأه شيطان ٢ الثاني

ما يجمع من الوسخ في

معاطف الأذن والمص

زبل ما يظهر منه وما يجمع

في شعر العمام فينبغي أن

ينظف ورقع عند الخروج

من الحمام فإن كثرة

ذلك ربما تضر بالسمع

٣ الثالث ما يجمع في داخل

الأنف من الرطوبات

المبقدة اللصقة يصونه

وزيلها بالاستنشاق

والاستنثار

هكذا بالتخبط باعتقاب

السادس الثلث وسقاط

السابع تأمل اه صححه

شروط صحة التيمم ثمانية الأولى النية والثاني العزم المجمع للتيمم والثالث أن يكون بظاهر من جنس الأرض والرابع استيعاب المحل بالمص والخامس أن يجمع جميع البدأ بكثرة والسادس أن يكون بضر بين يدي النائم زوال ما يمنع المنع على البشرة كشعر ونحوه واختلاف في الموالاة والترتيب فقال أبو حنيفة هما ستان وقال مالك يجب الزالة دون الترتيب وقال الشافعي يجب الترتيب فلا واحد كما سبق وعنه في الموالاة قولان جديهما أنه ليست واجبة وكلاهما مبنية وقال أحمد يجب الترتيب رواية واحدة وعنه في الموالاة روايتان أحدهما هي واجبة والأخرى مبنية

القسم الثالث من التطافة

لما فرغ من بيان طهارة الخبث وطهارة الحدث شرع في بيان طهارة الفضلات فقال هو (التنظيف عن الفضلات الطاهرة وهي) أي الفضلات (نوعان أوساخ) نظراً من خلوج (وأجزاء) من نفس البدن (النوع الأول الأوساخ) جمع وسخ وهو ما يتعلق بالثوب والبدن من قلة التعهد (و) يلحق بها (الرطوبات المترسعة) وهي النداءات التي ترشح من الجسد فتارة تلتصق به وتارة تنعقد فيكون لها جرم (وهي ثمانية الأولى ما يجمع في شعر الرأس من البرن) محركة للوسخ وظاهر سابق أهل اللغة أنهم امرؤا فان وقبل البرن خاص بما قبله من البدن بخلاف الوسخ فإنه أعم من ذلك (والقمل) يفتح فسكون معروف يتولد من الأعراق إذا لم تعهده بالفصل (فالتنظيف عنه مستحب بالفصل) بالماء وحده أو مع تحصيله ونظمي ونحوهما (والترجيل) وهو التمشيط (والتسدين) أي استعمال البهن (إزالة للشعث) وهو انتشار الشعر وتغيره وتبدله لقلة تعهده بالبهن والشرع (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر) يشده بالمال (ورجله) أي يرحمه (غباراً) أي يفعله وقتل ويركه وقتل وأصل الغبار والبال الماء وما وتركه يومئذ استعمال في الغنى المذكور (ويامره ويقول ادهنوا غباراً) وأخرج الترمذي في الشمائل بإسناد ضعيف من حديث أنس كان يكره دهن رأسه وتسريح لحته وفيه أيضاً إسناد حسن من حديث صحابي لم يسم فعه كان يترجل غباراً ما ترو ادهنوا غباراً قال ابن الصلاح لم أجده أصلاً وقال النووي غير معروف وعند أبي داود والترمذي والشافعي من حديث عبد الله بن مغفل التبي عن الرجل إذا غابا بإسناد صحيح قاله العراقي قال ابن حجر في شرح الشمائل وإنما نهى عن الترجيل إلا غاباً عنه بسبعين من الأمعان في الزينة والترفه وذلك ما لا يليق بالنساء لانه يتألف شهماً الرجال (وقال صلى الله عليه وسلم من كان له شعر فليكرمه أي ليصنعها) أي ليحفظها (عن الأوساخ) وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة لفظ من كان له شعر فليكرمه وليس أسناده بالقوي (ودخل عليه) صلى الله عليه وسلم (رجل نأثر الرأس) منتشر شعره (أشعث الحجة) أي مثله لا فقال صلى الله عليه وسلم أما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال صلى الله عليه وسلم يدخل أحدكم كأه شيطان قال العراقي أخرجه أبو داود والشافعي وابن حبان من حديث جابر بإسناد جيد اه حله شيطاناً في كل بشاعة وشناعة هيته ومن عادة العرب كل شيء وأومست عشائهم بالسطان (الثاني ما يجمع من الوسخ في معاطف الأذن) أي ما يلتوي منها (والمص) بالماء في الوضوء (وزيل ما يظهر منه) وقد تقدم في الوضوء (و) أملاً ما يجمع في قعر الأذن (الصمغ) هو قعر الأذن (فينبغي أن ينظف ورقع) وقد ذكره وسكون (عند الخروج من الحمام) لأنه يلين إذا ذل فيسهل خروجه وذلك بطرف الخلال (فإن كثرة ذلك) الوسخ في ذلك الموضع (و) بما يضر بالسمع) أي يجمعه ولذا أمرنا بتنظيفه (الثالث ما يجمع داخل الأنف) في جرائها (من الرطوبات المبقدة) النازلة من الدماغ (المصقة) هي رانها (كانت شور الرقيقة خصوصاً من تعود بسوط تين من الشوقان فأنما تبقى غالباً في الأنف فقام ما يزيل من الرطوبات الباقية من حرارة التشقق فيلتصق ويجمد (وزيلها بالاستنشاق) وهو جذب الماء إلى الأنف بمقوة النفس (والاستنثار) وهو تر الماء المذكور

من الانفة بقوة النفس وإن احتاج الامر الى ادخال أصبع لتفتيش ما فيها فلا بأس (الرابع ما يجمع على
الاستنار وأطراف اللسان) من بين وشمال (من القلع) وهو محرك الصخرة والخضرة (و زواله السواك)
أي فعله طولا وعرضا على الاستنار وعلى السواك (و) كذلك (المهتضة) فاتها بعد السواك لا يتبقى شيأ من
التفتات (وقد ذكرناهما) في الوضوء (الخامس ما يجمع في الحية من الوسخ والقمل إذا لم يتعبد)
بدهن أو تسرج فيتلذ به على بعض (و يستحب إزالة ذلك بالنسل) بالماء (والتسرج بالمشط) فإن
كان ذلك بعد الوضوء غسن (وفي الخبر المشهور أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يفاخره المشط والمدرى في
سفر ولا حضر) قال العراقي أخرجه ابن طاهر في كتاب صنعة التصوف من حديث أبي سعيد كان لا يفاخر
مصادا سواكه ومشطه ورواه الطبراني في الأوسط من حديث عائشة وأستاذهما ضعف وسبأني في
آداب السفر معا ولا اهـ قت قال الحافظ ابن حجر حديث عائشة عندا الخليفة في الكفاية من الوجه الذي
أخرجه الطبراني وفيه المشط والمدرى وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله والمدرى والمرأة قلت وعند
العقيلي من حديث عائشة كان لا يفاخره في الحضر ولا في السفر خمس المرأة والمكحلة والمشط والمدرى وفي
استاد يعقوب بن الوليد الأزدی قال في الميزان كذبه أو ما توحيه وحق أو جد حديثه وقال كان يضع
الحديث ورواه الطبراني في حديث أم سعد انصاريه وعنده ضعف أيضا وأعله ابن الجوزي من جميع
طرقه قال المصنف (وهي سنة العرب) أي هذه الاشياء مما يحافظون على ملازمةها وقصروا وكان النبي
يفعل ذلك والمدرى كثير القرن الذي يحل به الرأس يقال أدري أنه إذا حكمه وبني بقوله المشهور رأى
المستفيض على أسنة الناس لا المعنى الاصطلاحي (وفي خبر غيره بأنه صلى الله عليه وسلم كان يسرح
لحيته في اليوم مرتين) وفي بعض النسخ في كل يوم مرتين لم يرد حديث بهذا اللفظ ومعناه في حديث
أنس المتقدم بذكره عند الترمذي في الشمائل كان يكثر تسريح لحيته والقطيب في الجامع من حديث
الحكم مرسل كان يسرح لحيته بالمشط ولما كان ظاهره ضامدا سبق كان يترجل فيها يجعله غري يداوم
بردمه المعنى الاصطلاحي بدليل قوله فيما بعد وفي حديث آخر غيره (وكان صلى الله عليه وسلم كث
الحية) أخرجه الترمذي في الشمائل من حديث هذبن أبي هالة وأبو نعيم في اللاتل من حديث علي
وأعله عند الترمذي ومعنى كث الحية أي عظيمها واجتمعها أو كثيها في غير طول ولا رفقة (وكذلك
كان أبو بكر) رضى الله عنه كذا في حديث الشريفة (وكان عثمان) رضى الله عنه (طويل الحية
رفيقها) والطول والرفقة يباين الكثورة وكان أهل مصر يشبهونها بالحية تعزل رجل من اليهود كان
بصر يعيون عليه بذلك (وكان علي) رضى الله عنه (عريض الحية) عظيمها (فدملات ما بين متكبیه)
لكثرة شعرها ومع ذلك كان رضى الله عنه قصير القامة (وفي حديث آخر غيره) أي أكثر غرابه مما
ذكر (قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم) من الادراب (يباين رسول الله صلى الله عليه وسلم) أي
ينظرون خروجه تفرج البسم (فرايته يطلع) أي بوجهه الشريف (في الحب) بالضم وهو وعاء
كالخاية فيها ماء (يسوي من أسعولحيته) أي يصلي شعرها بالتسوية قالت عائشة (فقلت أتفعل
ذلك يا رسول الله) كتبنا تسليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم متعجبين ففعلوا ما كانت قبل ذلك رائه
يفعل مثل ذلك (فقال نعم إن الله يحب من عبده أن يفعل لأخوانه) أي يرحم أرحام الله (إذا خرج
البسم) قال العراقي أخرجه ابن عدي في الكامل وقال حديث منكره وأكاه صلى الله عليه وسلم كان
متجلفا في الخروج البسم ولذا لم يلتفت الى المرأة ينظر فيها وجهه الشريف وتظفر في الحب له طه ما تهل
هو يرى أحسن من المرأة فتجلى الوجه كالمو يلوته ولذا اعتد المولود بدنيه في الرؤي بذهبه بداعن المرأة
(والجامل) بمعافى العلوم والاسرار الخفية (ربما يظن) بحسبه (ان ذلكا الفعل) منه صلى الله عليه
وسلم (من حبب التزين) أي اظهار الزينة (للناس) أي ليوهمه بزيافا ساعلى أخلاق غيره) صلى الله

الرابع ما يجمع على
الاستنار وطرف اللسان
من القلع يزيله السواك
والمهتضة وقد ذكرناهما
الخامس ما يجمع في الحية
من الوسخ والقمل إذا لم
يتعبد ويستحب إزالة ذلك
بالنسل والتسرج بالمشط
وفي الخبر المشهور أنه صلى
الله عليه وسلم كان لا يفاخره
المشط والمدرى والمرأة في
سفر ولا حضر وهي سنة
العرب يوفى خبر غريب
أنه صلى الله عليه وسلم كان
يسرح لحيته في اليوم
مرتين وكان صلى الله عليه
وسلم كث الحية وكذلك
كان أبو بكر وكان عثمان
طويل الحية رقيقها
وكان علي رضى الله عنه
فدملات ما بين متكبیه
وفي حديث آخر غيره
قال عائشة رضى الله عنها
اجتمع قوم بباب رسول الله
صلى الله عليه وسلم تفرج
البسم فرايته يطلع في
الحب يسوي من رأسه
ولحيته فقلت أو تفعل
ذلك يا رسول الله فقال نعم
ان الله يحب من عبده ان
يفعل لأخوانه إذا خرج
البسم والجامل ربما يظن
ان ذلك من حب التزين
للناس قياسا على أخلاق
غيره

عليه وسلم لعدم تجبره (وتشبهها للعلائكة) العلويين (بالحدادين) المستقلين (وهيات) نقلاً بعد ظنه
 (فقد كان صلى الله عليه وسلم مأموراً بالدعوة) أي بدعوة الخلق إلى الله تعالى وحده ثبت نبوته ثبت
 دعوته وأخرج أبو يعلى وابن عدى من حديث شعير بن الخطاب رضي الله عنه رفعه بعث داعياً ومبلغاً
 الحديث واسناده ضعيف (وكان من) جملة (وطائفة) أن يسعى في تعظيم أمر نفسه في قلوبهم (أي أئمة
 المدعوين) (كيلا تزده) أي تحقره (نفوسهم) وتستهزئ به (و) ان (يحسن صورته) الظاهرة (في)
 أعينهم) فهو على أعلى مراتب الجلال (كيلا تستهزئ به) أي تستهزئ (بأعيانهم) عند وقوع الرؤية عليه
 (فيؤمنهم ذلك) ويتعلق المناقون بذلك في تنفيرهم) اتباعاً لهم لعدم تمكن نور الإيمان في قلوبهم قال
 القاضي عياض في الشفاء الانبياء مزمعون عن الناقص في الخلق والخلق سالون من العايب ولا يلتفت إلى
 ما قاله من لا تحقيق عنده في هذا الباب من أصحاب التواريخ في صفات بعضهم وإضافة بعض العايبين اليهم
 فالتعالى قدرتهم عن ذلك ورفضهم عن كل ما هو صيب ونقص مما يفيض العيون وينشر القلوب أهو وكذا
 ذكر النووي والقرطبي في شرح الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 صرة ينظر بعضهم إلى صرته بعض وكان موسى عليه السلام يغسل وحده الحديث قال العراقي في شرح
 التقریب وقد يقال دل الحديث على سلامته عليه السلام مما نسبوه اليه وأما كونه يجب تنزيهه وتنزيه
 غيره من الانبياء من هذا العيب وغيره فهو مقرر من خارج وفي أمثله من هذا الحديث نقله وذكر
 القرطبي هذا الكلام ونبهه بقوله في أوله فلهذه ثم قال ولا يعترض طابعي يعقوب وبابتلاء أوب
 فان ذلك كان طوطاً عليهم بحجة لهم ولا يفتديهم من ابتلي بسلامة في حالهم وصبرهم وفي أن ذلك لا يعظمهم
 من عباده والله تعالى ثم ان الله تعالى أظهر كرامتهم ومجربهم بأن أعاد يعقوب بصيرا عند وصول قصص يوسف
 له وأزال عن أوب بجزأه ولاءه عند اغتصافه من العين التي أبصع الله عند ركضه الأرض لجملة
 فكان ذلك زيادة في مجزأهم وتمكيناً في كمالهم وميزانهم ثم قال المصنف (وهذا القصد واجب على
 كل عالم) من علماء الأئمة (تصدي لدعوة الخلق إلى الله عز وجل) أي قام بدعوتهم إلى الله عز وجل
 وتسليكه وتهدئته لتطويعهم وفطمهم عن شهواتهم النفسية وانما قيدت العالم بكونه من عالمه الآخر
 لأن علماء الدنيا الذين يصدّقون الحطام يعملون الناس العالمين الظاهرة ليسوا في مقام الدعوة والإرشاد
 فان نفوسهم قد جالبت على الشهوات المذمومة وورخت قسم أوصاف الكبر والحدود والغفل فهم ومن
 ينسبهم في الظاهر على شفاوح (وهو أن راعى من ظاهره ما لا موجب نفرة الناس عنه) في ذلك الاقتصاد
 في الملابس والطعام وسائر الأفعال ويدخل في هذا أن لا يفضي بنفسه - حواج السوء من خسرانين
 وشراء علم وغيره مما يناسب الإنسان في مثله الخدانة وقلة مروءة مع أن هذا أمانه - سكان من سيرة
 السلف الصالحين ولكن الآن مما يجب نفرة الناس عنه وينسب إلى على ودعاة فينبغي تركه ليسلم من
 آئسة الناس وهذا ظاهر في ما تناولا من قبله من خير (والاعتماد في مثل هذه الأمور على النية) فان لكل
 امرئ ما قو (فانما أعماله في أنسها تنسب الأوصاف من المقصود فالزین) فانس (على هذا) قصد
 الحسن (محبوب) شرعاً (وترك الشعث في العجبة) بعدم تسريحها (إظهار الزهد) والتشفت (وقلة
 المبالاة بالنفس) بعدم مراعاة أحوالها (محدور) فانه انما ترك ذلك لاجل أن يقال على أنه قدم السلف
 الصالح ويرى من نفسه ذلك (و) اما (ترك شغلهاهم أمره) من التوجه لتطهير الباطن فانه
 (محبوب) ومن ذلك قبل المباداة بالمال لا لامتساح الحيل في المال إذ الفارغ أشد ذلك أنه مشغول فبما
 هو أهم وقال بشرود دخل على داخل فقصت لاجله لظننت في مشرك وحاصل القول ان هؤلاء السادة
 كانوا مشغولين بظهر البواطن عن الرذائل متعلمين إلى ما يجرهم إلى الله تعالى ولم يكونوا مأمورين
 بدعوة الخلق إلى الله تعالى ولذا كانوا يخافون في ترين النواهي من الوقوع في الشرك الخفي والرباء وأما

وتشبهها للعلائكة
 بالحدادين وهيات فقد
 كان صلى الله عليه وسلم
 مأموراً بالدعوة وكان من
 وطائفة أن يسعى في تعظيم
 أمر نفسه في قلوبهم كيلا
 تزده به نفوسهم ويحسن
 صورته في أعينهم كيلا
 تستهزئ به فينفروهم
 ذلك ويتعلق المناقون
 بذلك في تنفيرهم وهذا القصد
 واجب على كل عالم تصدى
 لدعوة الخلق إلى الله عز
 وجل وهو أن راعى من
 ظاهره ما لا موجب نفرة
 الناس عنه والاعتماد في
 مثل هذه الأمور على النية
 فانما أعماله في أنسها
 تنسب الأوصاف من
 المقصود فالزین على هذا
 القصد محبوب وترك الشعث
 في العجبة إظهار الزهد
 وقلة المبالاة بالنفس
 محدور وترك شغلهاهم
 أمر مهم

من محبوب

المقام المحمدي فقتضاه ما ذكره المصنفه وجه الى الحق ووجه الى الخلق فيالوجه الذي الى الخلق يلزمه
مراعاة ما يناسب مقام أهل الظاهر بأن يكون مكتملا حسن الأوصاف والشعائل للالتفات عنه القلوب
وتبوضه العيون وبالوجه الذي الى الحق فإنه لا يسهل فيه من مراعاة أحوال الظاهر لاشتغاله بمجاهرة
وهذا هو الحق والله أعلم (وهذه) وأمثالها (أحوال باطنية بين العبد وبين الله عز وجل) لا يبلغ علمها
أحد سواه (والناقد بصير) لا يبدع عن علمه شيء (والتليين) والتفان (غير راجع عليه بحال) من
الأحوال (وكم من جاهل يتعالى بهذا الأمر النفا إلى الخلق) والظهار لهم (وهو ليس على نفسه)
بالتبويات (وعلى غيره) بالأزاهات (ويزعم أن قصده الخير) وأنه يتشبه بذلك بالسلفو باطنه مع
ذلك مغفور بلاء الجهل والشيطان مستول على قلبه (فقرى جماعة من العلماء بليسون الثياب الفاخرة)
ويطلقون أكلها وذاقوها ويكبرون العصامات ويكرمون على المراكب الفارهة وفي منازلهم الحشم
والغلمان (ويزعمون أن قصدهم) بذلك (ارغام البتدعوى) ادخاض حجة (المجاهدين) من مخالفي مذهبهم
للاحتجرتهم (والتقرب إلى الله تعالى به) باعتباره تعظيم (العلم) (لعمري) (هذا) من جملة تموليات
الشیطان عليهم حيث استولى عليهم الكلبة فأخبرهم عن دائرة العرفة إلى مهارى الجهل وأراهم القبح
حسنأوهام ومستور عن العيون محجوب عن الاحساس (لا ينكشف) الا (يوم تبلى السرائر) وتختن
الغشائر (ويوم يعفر في القبور) أي يدعى ما فيها من الاموات (ويعمل ما في الصدور) من النبات
فتمتد ذلك تهيئة السبكة الخالصة من البهرج (المقشوش) فنعود بالله من الخزي (والفضيحة) (يوم
العرض الاكبر) على الله عز وجل (السادس) وسخ البراجم (أي الوسخ الكائن بها) (وهي) أي البراجم
(بمعانظ ظهور الأنامل) وفي المصباح هي رؤس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض الشخص كفته فنشرت
وارفعت الواحدة فبمثال بسندقة وقال العرق في عقد الاصابع التي يظهر الكف (كانت العرب
لا تكثر غسل ذلك) أي لا تفتني بها (لتر كها نسل البعصب الطلع) لانهم كانوا يجمعون أيادهم بعد
الطعام بالحضبة بأقلامهم كالتقدم (فيتمتع في تلك الغضون) أي الاتناء لا عاف (وسخ) تداوم يجمع عليها
(فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم) وتعاهدا بالبراءة والحكيم الترمذى في النوادر
من حديث عبد الله بن بسر نقوا راجع ولا بن عدى في حديثه أن تعاهدا البراجم اذا قوضا وسلم من
حديث عائشة عشر من القارة وفيه غسل البراجم قال العراقي في شرح التقریب وفيه استحباب غسل
البراجم قال النووي وهي سنة مستقلة ليست بخاصة بالوضوء قلت وهو الذي يقتضيه ظاهر سياق المصنف
ولكن قال العراقي الظاهر تنظيفها في الوضوء وبذلك حديث أنس المتقدم عند ابن عدى وأن تعاهد
البراجم اذا قوضا فان الوسخ اليها سريعا واستند لضعف والذي رواه الحكيم من رواية عمر بن بلال قال
سمعت عبد الله بن بسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تموا أطفاؤكم وادفوا فاملا تكم ونقوا
براجمكم وعمر بن بلال ليس بعرف (السابع) تنظيف الرواجب (وهي) جمع راجبة وقال كراع واحدها
رجبة بالهمزة وأكروا الأثرى فقال ولا أدري كيف ذلك فان لفظة لا تكسر على فواعل قال في الكفاية هي
بناون السلاميات وتطوهرها في القاموس هي مفصلات أصول الاصابع أو ما بين مفصلاتها أو نصب
الاصابع أو مفصلاتها أو ظهورها والسلاميات وما بين البراجم من السلاميات أو الغفائل التي تلى الأنامل وقال
ابن عدى وما سبقت معا هذه أضامان عقد الاصابع من باطن الكف وتسمى الرواجب قال أبو موسى
الدين في ذيل القريين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به العرب) جاء ذلك في حديث ابن عباس
أن رجلا أجدوسا في لفظة المصنف قريبا وفيه ولا تقرون وأجركم تفسير المصنف باهتخاها لسانه
أئمة اللغة حيث قال (وهي رؤس الأنامل) وتقدم عن صاحب الكفاية هي بطون السلاميات وعن أبي
موسى المديني هي ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وكذا قوله (وماتحت الأظفار من الوسخ) فان فهمه

وهذه أحوال باطنية بين العبد وبين الله عز وجل والناقد بصير والتليين غير راجع عليه بحال وكم من جاهل يتعالى بهذا الأمر النفا إلى الخلق وهو ليس على نفسه وعلى غيره يزعم أن قصده الخير فيلبس الثياب الفاخرة ويكرمون على المراكب الفارهة ويطلقون أكلها وذاقوها ويكبرون على المراكب الفارهة وفي منازلهم الحشم والغلمان ويكرمون على المراكب الفارهة ويطلقون أكلها وذاقوها ويكبرون على المراكب الفارهة وفي منازلهم الحشم والغلمان (ويزعمون أن قصدهم) بذلك (ارغام البتدعوى) ادخاض حجة (المجاهدين) من مخالفي مذهبهم للاحتجرتهم (والتقرب إلى الله تعالى به) باعتباره تعظيم (العلم) (لعمري) (هذا) من جملة تموليات الشيطان عليهم حيث استولى عليهم الكلبة فأخبرهم عن دائرة العرفة إلى مهارى الجهل وأراهم القبح حسنأوهام ومستور عن العيون محجوب عن الاحساس (لا ينكشف) الا (يوم تبلى السرائر) وتختن الغشائر (ويوم يعفر في القبور) أي يدعى ما فيها من الاموات (ويعمل ما في الصدور) من النبات فتمتد ذلك تهيئة السبكة الخالصة من البهرج (المقشوش) فنعود بالله من الخزي (والفضيحة) (يوم العرض الاكبر) على الله عز وجل (السادس) وسخ البراجم (أي الوسخ الكائن بها) (وهي) أي البراجم (بمعانظ ظهور الأنامل) وفي المصباح هي رؤس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض الشخص كفته فنشرت وارفعت الواحدة فبمثال بسندقة وقال العرق في عقد الاصابع التي يظهر الكف (كانت العرب لا تكثر غسل ذلك) أي لا تفتني بها (لتر كها نسل البعصب الطلع) لانهم كانوا يجمعون أيادهم بعد الطعام بالحضبة بأقلامهم كالتقدم (فيتمتع في تلك الغضون) أي الاتناء لا عاف (وسخ) تداوم يجمع عليها (فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم) وتعاهدا بالبراءة والحكيم الترمذى في النوادر من حديث عبد الله بن بسر نقوا راجع ولا بن عدى في حديثه أن تعاهدا البراجم اذا قوضا وسلم من حديث عائشة عشر من القارة وفيه غسل البراجم قال العراقي في شرح التقریب وفيه استحباب غسل البراجم قال النووي وهي سنة مستقلة ليست بخاصة بالوضوء قلت وهو الذي يقتضيه ظاهر سياق المصنف ولكن قال العراقي الظاهر تنظيفها في الوضوء وبذلك حديث أنس المتقدم عند ابن عدى وأن تعاهد البراجم اذا قوضا فان الوسخ اليها سريعا واستند لضعف والذي رواه الحكيم من رواية عمر بن بلال قال سمعت عبد الله بن بسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تموا أطفاؤكم وادفوا فاملا تكم ونقوا راجعكم وعمر بن بلال ليس بعرف (السابع) تنظيف الرواجب (وهي) جمع راجبة وقال كراع واحدها رجبة بالهمزة وأكروا الأثرى فقال ولا أدري كيف ذلك فان لفظة لا تكسر على فواعل قال في الكفاية هي بناون السلاميات وتطوهرها في القاموس هي مفصلات أصول الاصابع أو ما بين مفصلاتها أو نصب الاصابع أو مفصلاتها أو ظهورها والسلاميات وما بين البراجم من السلاميات أو الغفائل التي تلى الأنامل وقال ابن عدى وما سبقت معا هذه أضامان عقد الاصابع من باطن الكف وتسمى الرواجب قال أبو موسى الدين في ذيل القريين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به العرب) جاء ذلك في حديث ابن عباس أن رجلا أجدوسا في لفظة المصنف قريبا وفيه ولا تقرون وأجركم تفسير المصنف باهتخاها لسانه أئمة اللغة حيث قال (وهي رؤس الأنامل) وتقدم عن صاحب الكفاية هي بطون السلاميات وعن أبي موسى المديني هي ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وكذا قوله (وماتحت الأظفار من الوسخ) فان فهمه

بعد من معنى الرواجب وقد بنى عليه المصنف وعلاه بقوله (لأنها) أى طائفة العرب (كانت لا يحضرها
 القراض في كل وقت) فيقصرونهم أمّا غيرهم (ففتحتم فيها أوساخ) وكان المناسخ كرهه المعنى
 عند نفس الاطفاًر فان غسل عدة الاصابع من الباطن والظاهر شئ وتنقية الوسخ من تحت الاطفاًر شئ
 آخر فأتى بظهورك (فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاذنان وتنف الاطفاًر وحلق العانة أو بعين
 يوما) هو عند مسلم من حديث أنس وقت لنا في قص الشارب وتقليم الاطفاًر وتنف الاطفاًر وحلق العانة
 أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجهما بن ماجه باللفظ وقت على النساء للمفعول وحكمه الرفع
 على الصحيح عند أهل الحديث والاصول وقال أبو داود والنسائي والترمذي في هذا الحديث وقت لنا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فصرح بالفاعل وقد تكلم العقيلي وابن عبد البر في حديث أنس هذا فقال العقيلي في
 الضعفاء في ترجمة جعفر بن سليمان الضبعي في حديثه هذا انظر وقال ابن عبد البر لم يروه الا جعفر بن
 سليمان وليس بمجته لسوء حفظه وكثرة غلطه قال العراقي في شرح الترمذي قد تابعه عليه صدقة بن
 موسى البجلي فرواه عن أبي عمران الجوني عن أنس أخرجه كذلك أبو داود والترمذي ولكن صدقة ضعيف
 ورواه أيضا عبد الله بن عمران عن أبي عمران كاسبيان قال يرويه طريق آخر رواه أبو الحسن علي بن
 ابراهيم بن سلمة الطائفي فزاد انه على سنان بن ماجه بن زبدي بن جده عن أنس وابن جده عن
 أيضا ضعفه الجمهور قال وقد روى حديث أنس هذا من وجه لا يثبت وفرق بين هذه الخصال في التوقيت
 وهو ما رواه ابن عدي في الكامل في ترجمة أبي طلحة ابراهيم بن سالم النيسابوري ثنا عبد الله بن عمران
 شيخ مصري عن أبي عمران الجوني عن أنس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلق الرجل عاتيه
 كل أربعين يوما وان يغتسل باليد كلما طلع وايدع شاربيه يعاولان وان يغتسل اطفاًره من الجمعة الى الجمعة
 وان يتعاهد البراجيم اذا قوساً الحديث قال صاحب الميزان وهو حديث منكر وأصح طرقه طريق مسلم
 على ما فيها من الكلام وليس فيها تأنيث المهور الى بلذ كرهها انه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم
 هذا تحديدا أكثر المدة قالوا انما استبعدت ذلك من الجمعة الى الجمعة والا فلا تحديد فيه العلماء إلا أنه اذا
 كثر ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم المختار انه يضبط بالحاجه طولها والله أعلم (لكنه أمر
 صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الاطفاًر) اذا طالت واجهت تحتها أوساخ ولما رواه الطبراني من حديث
 وابنه بن معبد سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شئ حتى سألت عن الوسخ الذي يكون تحت الاطفاًر
 فقال دع ما بين يديك الى ما لا بينك ونده ضعف (وجاء في الاثر ان النبي صلى الله عليه وسلم استبطأ الوسخ
 فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون راجكم ولا تغسلون راجكم
 ولما لا تستأمنون من راسلكم بذلك) ورواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسمعيل بن عياض
 من روايته عن الشامي وهي مقبولة ونظفه انه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقلنا ولم يبطئ
 عنى وأنتم لا تستنون ولا تقولون اطفاًركم ولا تصقون شواربكم ولا تغسلون راجكم (والف) بالضم (وسخ
 النظير) الذي حوله والتف الذي فيه وقيل الاف خلاصة النظير وقيل ما رقت من الارض من عود أو قصبه
 (والتف) بالضم (وسخ الاذن) وقيل بالكمس ونقل عن الاصمعي وبكل ذلك فصرقوا له أماله وتلفا وقوله
 عز وجل فلا تقل لها ما أف أي لا (لتعها بما تحت النظير من الوسخ) وهو أحد معاني قول الله تعالى (وقيل
 لا تأتذي بها كأتأذي بها تحت النظير) من الاذى ولا تؤذي بما يتأذى لك هكذا هو في القوت والمشهور
 عند المفسرين ان اف كلمة متكرره وضعف قال الفتي لا تستعمل أي من أمرها مشأ وتضيق صدرها ولا تغفل
 لها ما قال الناس يقولون المستغفرون ويكرهون أفه وأصل هذا تخلف الفتي يسقعا للمؤمن تراب أو مراد
 ولما كان تريد ما له الاذى منه فقبلت لكل مستغفل وقال الزاج المعنى لا تتلف لها ما فيه أي تتركها اذا
 كبر أو استأبل قول خذها فما (الثامن الدرر الذي يجمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي (وسخ

لأنها كانت لا يحضرها
 القراض في كل وقت
 ففتحتم فيها أوساخ فوقت
 لهم رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في الاطفاًر وتنف
 الاطفاًر وحلق العانة أو بعين
 يوما لكنه أمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بتنظيف
 ما تحت الاطفاًر وجاء في
 الاثر ان النبي صلى الله عليه
 وسلم استبطأ الوسخ فلما هبط
 عليه جبريل عليه السلام
 قال له كيف تنزل عليكم
 وأنتم لا تغسلون راجكم
 ولا تغسلون راجكم
 ولما لا تستأمنون من راجلكم
 أمست لذلك والاف وسخ
 النظير والتف وسخ الاذن
 وقوله عز وجل فلا تقل
 لها ما أف تعنها أي عا
 تحت النظير من الوسخ وقيل
 لا تأتذي بها كأتأذي بها
 تحت النظير الثامن الدرر
 الذي يجمع على جميع
 البدن وسخ

(العرق) والسالت (وعبار الطريق) فاذاركب الغبار على العرق جدد في الحال وصار منذ ذلك البدن وقد يحصل من جود العرق بنفس من غير غبار (وذلك نزيله) يدخلوه في (الحمام) وهو بيت الجلم للماء المصنوع وقد استقم الرجل اغسل بالماء الجلم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء وانعم بكسر الجلم القمقم (ولا) استعمل بدخلوا الجلم (الكافي في الاسواق شراف قد) دخل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات (الشام) حين فقت في زمن امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنهم اجمعين وهو يرى ثوبا او البرد او اربا اربوب الانصاري وبن رفيعهم رضي الله عنهم (و) قد اختلفت مواجيدهم في دخوله وكل واحد قد وهدي (قال بعضهم) أي من الاصحاب في التفسير اتم البيت بيت الحمام بطهر البدن ويذكر النار وروي ذلك عن أبي الهاد وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهما فقد كرا الصغاني في تكمله الصحاح عن أبي البرداء انه كان يدخل الجلم ويقول نعم البيت الحمام يذهب بالصنعة ويذكر النار اه قلت قد روي ذلك عن أبي هريرة مرفوعا بل نقط نعم البيت الحمام فانه يذهب بالوسخ ويذكر النار أخرجه ابن منيع في مسنده عن عمار بن محمد عن يحيى بن عبد الله بن وهب عن أبيه عن أبي هريرة ويحيى ضعف كذا في المقاصد وروى الحكم الترمذي في نوادر ابن السني في عمل يوم وليلة وابن عساکر في التاريخ من حديث أبي هريرة بلفظ نعم البيت يدخله الرجل السبل بيت الحمام وادانته اذا دخله سأل الله الجنة واستعد بالله من النار (وقال بعضهم) أي من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الترهيب (بس البيت بيت الحمام يدي العورة) ويذهب بالحياء وقد روي كسر فوعا من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا لفظا حديث عائشة بس البيت الحمام بيت لاستر وما لا يظهر أخرجه البيهقي في السنن ولفظ حديث ابن عباس بس البيت الحمام ترفع فيه الاسوان وتكشف فيه العورات أخرجه ابن عدي في الكامل قال النمازي في شرح الجامع الصغير ما حديث عائشة فخرج البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي حنبل عن عطاء عنها ويحيى أو رده الذهبي في ذيل الضعفاء وقال وقتبة الدارقطني وقال موسى بن هرون أنه شهدته تكذب وأبو حنبل ويحيى بن أبي شيبة قال الذهبي ضعفه التساقط والدارقطني قال النمازي ومن ثم أو ردا في الجوزي الحديث في الواجبات وقال لاهص وأما حديث ابن عباس فخرجه ابن عدي وفي مسنده صالح من أحد القبراطي قال الذهبي في الميزان قال الدارقطني متر ولا كذا بحال أدركه ولا كتب عنه وقال ابن عدي يسرق الحديث ثم ساق له هذا الخبر (فهذا) القائل (تعرض لا قتته) وهي بناء العورة وكشفها وذهاب الحياء بكثرة النظم الى عورات الناس (وذاك) القائل (تعرض لفاثته) من تطهير البدن وقد كبرنا لا آخر (ولا بأس بطلب فاشته) ان أمكن (هذا لاخر من آتته) كتطهير البدن مع غرض البصر (ولكن على داخل الحمام وظائف) مقررة (من السنن والواجبات) أي منهما ما يقوم مقام السنة ومنها ما يقوم مقام الواجب (فعلية واجبات في عهده) نفسه الاول (وهو ان يصورها) أي يحفظها (عن نظر الغير) الهبان لا يكشفها حتى تقع نظر الغير عليها سواء كان من قريب أو بعيد (والتساقط) (بصوتها من الغير) لها (فلا يعاطى) أي لا يتناول (أمرها وازالة وضعها لبيده) من تحت الحائل (ويعتد السائل) وهو البلبان من السائل (من الخفض) يسبه (وما بين السرة الى العانة) وقد روي الحديث عند البخاري الفتح عورته وعند أحمد في مسنده فاعلموا عورته وبين السرة الى العانة ملحق بالعورة كإتيان قريبي في كلام المصنف (وبما عدا من السبل بسوء لالة الوضع المحتمل) في الجواز وعدمه (ولكن الانبياء) أي الاشبه بالانبياء أو انبياء القلوب (التحريم اذا قل من السواتين في التحريم بالنظر) فكأنه لا يجوز النظر اليه كذلك لا يجوز رمسه (فكذلك ينبغي ان تكون بقية العورة) في التحريم (الخارج من السبل) (والواجب) على الداخلين في الحمام (في) حق (عورته الغير) أولا (ان يعرض بنفسه) (نهائيا) بعدم الظاهر لها ان تحدهم لكشفه ونهائيا (ان نهى) ذلك الرجل (عن كشفها) ولا سكنت

لان النهى عن الكشف واجب لان من جله النهى على المنكر (وعليه ذكر ذلك) لسانا (وايس عليه القول) أى ليس من شرط النهى عن المنكر ان يقبل الخطاب النهى أو الامر (ولا يستقضى عنه وجوب الذكر) بحال من الأحوال (الاخوف ضرب) من الخطاب ضللا أو بعد الخرج منه (أو خوف (شتم) يصدر منه في حقه) أو ما يجرى عليه مما هو حرام في نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس) واجبا (عليه ان ينكر حراما زهق) أى يلغى (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) وقومعه في حرج شديد (فاما قوله) أنا (اعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهى عما هو فيه (لا يفيد فيه) (ولا يعمل به) كما هو دين الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مستقظا للامر بالمعروف والنهى عن المنكر (بل لابد من الذكر) باللسان والتصریح به لكن بشرط ان يكون نية فامة الواجب علو ما عن عداوة أو غرض وان يكون بمداواة واستمالة قلب باين ذكره ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والنهى يتسبب لكشفها كذلك ملعون ويجب ان عن الفتنة في الخطاب ليكون ادعى القول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتأويل والتعريض من قبل اياك أعنى ما جرى بآراء فلا بأس بذلك (فلا يخفى) من قلوب المؤمنين (عن التأويل سمع الانكار) والمبادأة لقبوله (واستشعار الاحتراز عند التعبير) أى التعميب (بالمعاصي) أى اذا عبر الانسان بحصة فانه لا يحمله يستشعر الاحتراز منها لما جبلت النفوس على الفرار من تعيير هلمها (وذلك يؤتى في تتبع الامر في عينه) وتحسينه تركه (وتظهير نفسه عنه فلا يجوز تركه لاجل ذلك (ولثل هذا) وأمثلة في المنكرات (صارا الحرم) والى رأى الصائب ترك دخول الحمام في هذه الاوقات وهذا في زمانه فكيف في زماننا من قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معروفه (والاحول والاقوات الابانة) اذ لا يخلون عوراتهم كشوفة غالباً لولم يخدمه الحمام فانهم لا يلبثون فيها (لا سيما ماتحت السرة الى ما فوق العانة) وهي منبت الشعر (اذا الناس لا يعدونها صورة) فلا ينكرون عن كشفها (وقد اختلفوا في الشرع بالعورة وجعلها كالخبريم لها) ومن علم حول الحى أو شئ ان يقع فيه وفي بعض النسخ يتركب التعيير في المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تغطية الحمام) بأحر مقبنة (وقال بشر بن الحرث) الحافى رحه الله تعالى (ما تخفى) من التعذير ووجدت في بعض النسخ ما أعرف وهو غلط (وجلا عاك الا درهما دمه) الصماي (يخلى له الحمام) أى استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قد مضى جيل وكان بشرى يعلى ليعلى له الحمام وكان يعلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن جرير رضي الله عنهما في الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أى بط على (عينه بعصاة) خوفا من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن يازر بن ازار للعورة) يستريح عليها بان يشبه فوق سرة و يرتجبه الى اسافل الساقين (وازار والرأس يستقيم به) أى يجعله كقطع المرأ على رأسه (وعصفا عينه) و روى في مناقب الامام أى حقيقة انه دخل الحمام مرة عاصيا على عينه فقال له بعض المنهور من متى عبت عنك يا امام فقال ما كنت كشفت عورتى ولا رأيت وجهه صاحب القوت ونسبته الى الاعشى قال فدخل الاعشى الحمام فرأى به رأيا فضض عينه وجعل يلمس الحيطان فقال له العربان متى كتب بصرك يا هذا فقال متذنتك الله سترك (تنبيه) قال العراقي يساح كشف العورة في الخلوة في حالة الاختلاص مع امكان التستر وبه قال الائمة الاربعه وجهه والعلماء من السلف والخلف واختلفوا هل ابن ابي لبى ذهب الى المنع منه واخبر بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بئز فان العلماء عاصوا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان هم فهو مجمل على الاكل وذكر ابن بطال باسناده في جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل في بعر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال انه عاصا قال وروى عن عتبة بن النضر على الله عليه وسلم قال من اغتسل بلبى في فضاء فاحذر ان يعلو عورة ومن لم يفعل ذلك فاصابه لم فلا يلومن الا نفسه وفي سرائر الزهري عن النبي

عنه

صلى الله عليه وسلم قال لا تغسلوا في العراء الا ان تجدوا متواري فان لم تجدوا متواري فليخط أحدكم
كالدائرة ثم يمسى الله ويغتسل فيها في مصنفان أي شية عن أبي موسى الأشعري قال لا يغسل في
البيت الحرام فأتى ظهره إذا أخذت فوجبه من ربه وعنه أيضا ما أتى صلي في غسلي منذ أسأت
﴿ فضل ﴾ وفي المدخل لابن الحاج قال ابن رشد في معنى كراهة مالكة الغسل من ماء الحمام ثلاث معان
أحد هاله لا يأمن من ان تكشف عورته فبراهها غيره أو تكشف عورة غيره فبراهها هو إذا بكادسلم
من ذلك من دخلهم الناس لثمة تحفظهم وهذا اذا دخل مستتر مع مستترين وأما من دخل غير مستتر أو
مع من لا يستتر فلا يصل ذلك ومن فعله فذلك حرجة في حقه وقدر في شهادته المعنى الثاني ان ماء الحمام غير
مصان عن الأيدي والغالب ان يدخل يديه من لا يحفظ من الخبسات مثل المني الصغير والكبير الذي
لا يعرف ما يزنه من الأحكام فيصير الماء مضافا لتسايب الطهورية ١٠ الثالث ان ماء الحمام يورده عليه الخبسات
والأفكار فقد يصير الماء مضافا من دخلها ففسله الطهورية ١١ ثم قال ابن الحاج وهذا حال أهل وقتنا

في الغالب وهوان يدخل مستورا والعورة مع مكشوفة العورة على انه قد ذكر بعض الناس انه يجوز
دخول الحمام وان كان فيه من هو مكشوف العورة ويصون نظره ووجهه كانه يجوز له الغسل في النهر
وان كان يجد ذلك فيه ويجوز له ان يدخل في المساجد وفيها ما فيها قال ابن الحاج وما ذكره مالك مجمل
على زمانه الذي كان فيه وأما زماننا فعاد الله ان يجزئه هو أو غيره ما فيه من المهرات فيعتن على المكلف
أن يتركه ما استطاع جهده وما ذكره من الغسل في النهر والخشول في المساجد وفيها ما فيها فغير وارد
لان المكلف يتركه ان يدخلها ابتداء الا ان يضطر اليها مع الغالب في هذا الوقت ان شاطئ النهر فيه
من كشف العورات ما هو مثل الحمام أو أعظم منه على ما هو مشاهد مره من كشف عورات النواتنة
ومن يفعل كنههم سبيلان كان في زمن الصنف ذلك أكثر وأشد لور وذا الناس للغسل وغيره وقيل
من يستتر فلا حاجة لدعوى الكلام على ذلك لحصول الشاهدة وما أتى على بعض المتأخرين الا انهم
يجعلون أفاظا العلماء على عرفهم في زمانهم وليس الامر كذلك بل كل زمان يخص به عودته وكذلك
يجري هذا المعنى في الفاسق التي في الرابطة والمدارس اذا لم يصل كشف العورات في هذا الزمان ومن
ذلك ما يجده في الحمام في الغالب من الصور التي على يابه والتي في جدرانها وأقل ما يجب عليه من التغير من
أزائه زوايا فتعتن عليه انكار ذلك والاخذ على يد فاعله الى غير ذلك من المفاسد وهي بنائه الموقوف (وأما
السفن فحرة فلا تزال النية) والقصد الصالح (وهوان لا يدخل) أي لا ينوي دخوله (لما جلد دنيا) من
الذلة البدنية (و) لا يدخل (عابثا لجل هوى) وحظ نفس لانه عمل من أعمال العبد والعبد مسؤول عن
دخوله اذا كان محاسبا على أعماله فيقال لم دخلت وكيف دخلت كما يقال في كل عمله وفعله بل يقصده
التخلف المحبوب ترينا الصلاة) ليكون وقوفه بين يدي الله تعالى على أكمل تقافة وأما ذنوبه بدخوله
الزمن الصلاة والاحتياط البدن من علها فهل يناب عليه أم لا فيه الوجهان اللذان تقدم في الموضوع ثم أشار
الى الثاني بقوله (ثم يعطى الحماي) أي المتكفل بأمره والحاكم على خدمته ولولم يكن ما كاله على
الحقيقة (الاجرة) المأومة (قبيل الخشول) وهي تختلف باختلاف الأحوال في الغسل والاحتياط باختلاف
الكيفيات باختلاف الاختصاص باختلاف مواضع الماء فمنهم من يرد التتور والتدليل بالأكث
وابتداء باليق والصابون واستعمال الماء العذب ذلك ومنهم من يقتصر على اليق والصابون ومنهم من
يغتسل فقط بأن يدخل في البيت الحرام عنه المحوض ولا يستدعي شيا آخر من الخدم ولا من الأوز وكل
أجرة مأومة فينبغي ان يقدمها (فان ما يستوفيه بمجمل وكذا ما ينظره الحماي) بمجمل أيضا (تسليم
الاجرة) ابتداء (دفع العهالة من أحد العوضين وتطليبه لنفسه) وهذا المسألة ذكرها أيضا ابن نجيم من
أعجابنا المتأخرين في الاشياء والنظائر ثم أشار الصنف الى الثالث بقوله (ثم رفع) وفي بعض النسخ ثم يقدم

وأما السن فحرة فالاول
النية وهو أن لا يدخل
لعاجل دنيا ولا عابثا لجل
هوى بل يقصده التتلف
المحبوب ترينا الصلاة ثم
يعطى الحماي الاجرة قبل
الدخول فان ما يستوفيه
بمجمل وكذا ما ينظره
الحماي تسليم الاجرة قبل
الدخول دفع العهالة من
أحد العوضين وتطليبه
لنفسه ثم يقدم وجهه
البصري عند

الجن والشياطين الرجيم
ثم يدخل وقت الخلوة أو
يتكاف تخليع الحمام فانه ان
لم يكن في الحمام الا أهل الدن
والمحتاجين لله وروايات النظر
الى الابدان مكشوفة فقهه
شائبة من قلة الحياء وهو
مذكر للنظر في العورات
ثم لا يصلوا الانسان في
الحركات عن انكشاف
العورات انما تعطف في اطراف
الازار فيقع البصر على
الصورة من حيث لا يدري
ولا حجب عيبا عن عرض
الله عن محاسنها وبسبب
الجنحين عند البشور ولا
يجل بشور البيت الحار
حتى يصرق في الاول وان
لا يتكبر الماء بل يتصغر
على قدر الحاجة فانه المأذون
فيه بقرنة الحال والزيادة
علمه لعله الجاهل لكرهه
لا سيما الماء الحار فله مؤنة
وفيه تعب وان يذ كرح
النار بحرارة الحمام يقدر
نفسه محبوبا في البيت
الحار ساعته فيقبسه الى
جهم فانه أشبه بيت جهم
النار من تحت والظلام
من فوق نعوذ بالله من ذلك
بل العاقل لا يفضل عن
ذكر الاستحوا في لحظة
فانها مصيره ومستقره
فيكون له في كل ما رآه
ماء أو نار أو غيرهما

(وجه اليسرى عند البشور) في البيت الحار لا المسطح وذلك بعد ان يزرع ثيابه ويترى بازاء من أحدهما
في حقوه والثاني على كتفه ومنهم من يزيد ازارا ثالثا ويضع على رأسه كالقمامة وهو حسن وأشار الى الرابع
بقوله (و يقول) عند ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) ولو اقتصر على بسم الله كفى آداب البشور في الخلوة
كانت مستحسنة ثم يدعى البسمة الاستعدادة كقوله عند دخوله في الخلوة (أعوذ بالله من الرجس النجس
النجس الخبيث الشيطان الرجيم) وأشار الى الخامس بقوله (ثم يدخل وقت الخلوة) أي يقنع خفيه عن
أزدام الناس فيه شبه وهذا يختلف باختلاف الاقطار والبلدان واختلاف عادات الناس في دخولهم
قبه (أو يتكاف تخليع الحمام) عن دخول الناس باعطائه أجرة واحدة فانه ان لم يكن في الحمام الا أهل
الدين والفضل والعرفه (والمحتاجون للعورات) وفي بعض النسخ والمحافظة (فالنظر الى الابدان) حالة
كونها (مكشوفة) ليس عليها ساتر (فيما شائبة من قلة الحياء وهو) مع ذلك (مذكر لتأمل في العورات)
فان الابدان تختلف في اللون والبياض والفرارة وباختلاف الاسنان من الشرب بينوا الطفولية والشيطان
يوسوس الى الانسان بالتأمل والتجسس في هذه الابدان المختلفة لالوان وما زال كذلك حتى يصير معها الى
التأمل في العورات الباطنة بمحض الغضلات بل بمرحاض ذلك في ذكره فترتب عليه مفاسد عظمى ان تخلص
منها المؤمن فلجزم من الاجتماع عيانا (ثم لا يصلوا الانسان في الحركات) أي في أثنائها من ماله يجاوشه حالما
(عن انكشاف العورات) لاحتاج (باعتصاف) أو اتواء (في أطراف الازار فيقع البصر على العورة من
حيث لا يدري) وحيث لا يقصد (ولا حجب عيبا عن عرض الله عنه على عيبه) بصاية نحو ما من الوقوع
في مثل هذا المأذون (د) السادس (يقول جناسه عند البشور) أي كشفه (و) السابع (لا يصل
يدخل البيت الحار) وهو المعروف ببيت الخوض (حتى يعرق في) البيت (الاول) والمراد منه ان
يكون البشور فيه بالترتيب فاذا زرع لباسه في المسطح يدخل في البيت الاول ويكتم قليلا ثم يدخل الموضع
المستتر فيجلس فيصيح يعرق ثم يدخل البيت الحار وفي الشفاء والمعتدل البدن اذا دخل الحمام فليقع
في كل بيت ساعة ثم يبرح حتى يندى بدنه ويكاد يعرق ويصب الماء على الكتفين وسائر الأعضاء ثم يتنعم
و يندك برفق ولا يدخل البيت الحار الا بتدريج فكيف الخرج منه فلا بد من غسله في البيت الحار ساعة
قابل للتأثير بسرعة (و) الثامن (ان لا يتكبر الماء) على بدنه وأطرافه (بل يتصغر على قدر الحاجة)
اليه وهو ممنوع عيا وشرا فأما حيا فانه يرسل البدن ورضي الاطراف وأما شرعا فانه يقول فانه من
الاسراف (فانه) القدر (المأذون فيه بقرنة الحال والزيادة عليه لعله الجاهل لكرهه) ولو كانت الاجرة
مقدمة (لا سيما الماء الحار) أي المحض (فله مؤنة) وكيفية الوقود (وفيه تعب) ظاهر (و) التاسع
(ان يذ كرح النار بحرارة الحمام) ولتغمسه وغشيان طمته (ويقد ونفسه محبوبا في البيت الحار ساعة
ويقبسه الى جهم) ولو كان بين النارين شتان (فانه) أي الحمام (أشبه بيت جهم النار من تحت
الاطباق (والظلام من فوق) وهكذا حال جهم) نعوذ بالله من ذلك (وليد كرهه صبره على الحمام عظيم
كرهه بسبب جهم وانه لو أقام في الحمام فضل ساعة لفحش ووجه ويخرج نفعا فيكون له في الحمام
موعظة وعبرة وهذا الذي ذكره المصنف بالنسبة الى الحمامات بلادى دم والسلام والعجم قائم يصيرون
الحمامات على سراديب وقدون تحتها فلا يستطيع الانسان ان يقعد الاعلى لو حشبت ولا يكاد ان شئ
الابتغى الى خشب لشدة حرارة الارض وأما حمامات الديار المصرية فعمل خلاف ذلك فانهم وقدون تحت
القدور والتي فيها المياه فقط وبعض الموضع لشدة حرارة الماء ويمانيذ كرا الانسان اذا دخل الحمام عند
تجربته عن الشيب ثم يمد بين يديه اللالك وتغميره في الأعضاء باليد يمدد بين يديه المنسل وتجريده
الشباب عنه (بل العاقل) الكل (لا يفضل عن ذكر) أمور (الاستحوا في لحظة) من المحظنات (فانها)
أي الاستحوا (مصيره) أي مرجعه (ومستقره فيكون له في كل ما رآه) بسمه (من ماء أو نار أو غيرهما)

كثير يد عن الشباب وعندي يدى الهالك (عبرة) يعتبر بها (وموعظة) يتعظ بها (فان المرء ينظر) الثنى (بحسب همته) واستعداده الذى جبل عليه (فاذا) فرض انه (دخل برز) من يسبح أنواع البرز (وتجار) من يتعالى تجر الخشب وتسويته (وبناء) من يتعاطى بناء البور والنزال (وحائل) من يحول الشيب ونسجها وكذا نقاش (دار معمورة) منقوشة (مفروشة) بأفواج النقوش فى المحيطان والسقوف وأنواع الفرش الفاخرة (فاذا تفقدتهم) وتطلبت باطن أحوالهم (وأيت البراز ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها) وان طاقمن هذه تسوى كذا ومن هذه تسوى كذا (والحائل ينظر الى الشباب) وهياكلها (و يتأمل نسجها) وهياكلها (والتجار ينظر الى السقوف) وما فيها من الخشب هل هو ردى أو عرى (ثم يتأمل كيفية تركيبها) ولقد دخلت مرة مع بعض أصحابنا من أهل العلم قصر أنباء بعض الامراء خارج مصر فمجرد ما وقع بصره على سوق فلم يجد الا الحطب ولم يلتفت الى غير من بناه ويحبس وغير ذلك فتعجب من ذلك غاية العجب ولم يتطير بباله اذ كان الاحسن ان يراه من حيث البصر ع في الخلة ولم بعد فذكر ان (والبنه ينظر الى المحيطات يتأمل كيفية حكمها واستقامتها) والنقاش ينظر الى النقوش والصابغات والمهانات (فكذلك سالك طريق الاشعة لا يرى من الاشياء) الظاهرة بعينه (شبا الا ويكون له موعظة وذ كرى لا تسون) يتعظ به وينذ كر ويصبر ويتدبر (بل ينظر الى ما لا يوضع الله عز وجل له طريق عبرة) يعتبر بها (فان تنظر الى سواد يذ كره ظله البعد) أى القفر فانه لا يمتد فيه لثور أصلا وان تنظر الى رضى يذ كره نور الانعام حين يسرى بين يديه و ياتبعه (وان تنظر الى حصة) أو عترب (نذ كره افاغى جهنم) وعقارب اوما لها من عقلم الخسة والسلم (وان تنظر الى صورة قبضة شعبة) منكورة (نذ كره منكرا او تكبرا) وكيفية دخولهما فى القبر وهم على سورة بشعة ولهم أنياب كالناب الكلاب يشقون الارض شقا حتى ينشأوا القبر (و) كذلك نذ كره تلك الصورة (الزبانية) وهم طائفة من الملائكة يدفعون أهل النار اليها (وان سمع من ناهاتل) أى عظماء شقوا (نذ كره نفخة الصور) حين ينفخ فيه سيدنا اسرافيل عليه السلام واذا كرا فى كتب صغيرا دون البلوغ فسمعت رجال ينفخ فى صوفه ونذ كره هول يوم القيامة وهائل ذلك الصوت حتى قشى على غشا فامضى عن الارض الابدان رشا الى اعلى وجهى وصرت بعد ذلك لا يخرج هول ذلك الصوت من خيالى مدة (وان رأى شأ حسنا) تنقسمه النفوس والعيون (نذ كره نعيم الجنة) وان لا يعيش الا شجرة وهذا الذى يرى نعيمها زواه عن قريب وانما الدمار على نعيم الجنة (وان سمع كلمة رد أو قبول فى سوق أو دار نذ كره ما ينكشف من آخر امره) يوم العرض على الله عز وجل (بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدران يكون هذا التأمل هو الغالب على قلب العاقل) مستورا عليه (اذلا يصره عنه الهمم الدنيا) وضروها بها (فاذا نسب مد القام فى الدنيا) أى مدى قاطنة فيها لو على الخلو عبر رجل (الى مد القام فى الآخرة) اما فى النعيم واما فى العجز (استحقها) أى همم الدنيا (ان لم يكن ممن اغفل قلبه) وفى نسخة ممن اغفل على نفسه (واعجبت بصيرته) فانه من كان بهذا الوصف فلا ينظر الا الموت والدينار ليس له حظ فى أمور والآخرة فاذا سمع شأ حسنا استبعدها أو شأ راءى العاشر من السن بقوله (ومن السن ان لا يسلم على اخذ) (عند المخول) فى البيت الاول منه (وان لم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان اجاب غيره) وقصته انه لو اجاب بلفظ غير السلام جاز ذلك لانه يحمل لكشف فيما لو ان وترتفعه فالاصوات فلا ينسب ذكرا اسم الله تعظيها وفى القوت ورونا ان رجلا جلس على الحسن رضى الله عنه فى الحمام فقال ليس فى الحمام سلام ولا تسليم (وان أحب قال) فى الجواب (عالمك الله) أى يحاكتك الذنوب والاستقام وقد صارت هذه الكلمة معرفة فى خطاب من يخرج من اخلاص أو يقول عرفت وشئت أو نعم اياك أو ما أشبه ذلك (ولباس) بان يصاغ الماخذ (أى يأخذ بيده استئناسا للسلام) ويقول عالمك الله) وأدام سلامك (الابتداء

لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان اجاب غيره وان أحب قال عالمك الله ولا لباس بان يصاغ الماخذ والاصل ويقول عالمك الله لا ابتداء السلام

الكلام) بدل السلام (ثم من الآداب (لا يكثر الكلام في الحمام) فإنه مما يسقط المروة وقيل العبوة
 (ولا يقرأ القرآن) فيه تنبيه على من القراءة في محل الاذمار والنجاسات (الأسرا) فإنه لا بأس به فهو
 كالمكر الخفي و (لا بأس بالظهار الاستعاذة) بالله (من الشيطان) عند توجهه الى باب الخلق وعند
 الانتقالات (و يكبر دخول الحمام بين العشاءين) أي المغرب والعشاء (و) كذلك (قريمان الغروب)
 الاعذر (فان ذلك وقت انتشار الشياطين) كما ورد في حديث (و) من جملة مهماته الغمز والبدك فقد
 قالوا من دخل الحمام ولم يكبس أو لم يكبس فقد جلب الضرر الى نفسه فالاولى التدليك والثانية الغمز
 والجمع بينهما حسن و (لا بأس ان) يدلك بنفسه وان (يدلكه غيره) وهو الانسب (فقد نقل ذلك)
 صاحب القوت قال حدثني بعض اخواني عن بعض العلماء انه دخل معه الحمام قال فاردت أن أدلكه فامتنع
 ثم دخلت معه بعد ذلك فخلعت أدلكه فلم يجع فقلت له قد كنت امتنع أدلكه فقلت له قد كنت أعلم فيه
 أثره وجدت بعد ذلك لضغف الراسي ان جلدك في الحمام فرأى على غصده مكتوب بالله يرمي في
 جسده فقال ما تظن اماما كتبه انسان وفي ذلك أيضا أثر عن (يوسف بن اسباط) رحمه الله من
 رجال الرسالة قبل انه (أوصى) قبل وفاته (بان يغسله انسان) ذكره (لم يكن من أصحابه ولا كان
 معه) فافضل وقال (ما) سئل عن ذلك معترفهم (انه قد كان دلكني في الحمام مرة ولم أكنه على ذلك
 وأنا أعلم انه يحب ان يغسلني فاردت أن أكنه بما يفرح به وانه لي فرح بذلك) لما علم من حسن اعتقاده
 فيه (ويدل على جواز) أي التدليك وكذا التغميز لظاهر الجسد (ما روى بعض الصحابة ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه) وعبارة القوت فقدر ونا عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه نزل منزلا في بعض أسفاره قال بعض أصحابه فذهبتا تغسل الفل أو الشجر وأد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم نائم على بطنه (وعبد أسود بن غنم) ظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال أمان الناقة
 تقممت بي قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه بسند
 ضعيف ووجه الاحتجاج به انه اذا جاز الغمز في غير الحمام لم يجز في الحمام أولى لعم الباع فيه
 ومعنى تقممت بمرمت في المراد بالمعبد الأسود أحد عبده صلى الله عليه وسلم وهو مهم وكذلك السمر بهم
 وأما بعض الصحابة فالمراد به عرك ليدل الطبراني (تنبيه) قال ابن الحاج في المدخل قد أجاز علماؤنا
 دخول الحمام لكن بشرط وهي أن لا يدخل أحد من الرجال والنساء الا لتداوى الثاني أن تعتمد أوقات
 الخلق وقلة الناس الثالث أن يستعونه بأزواصه الرابع أن يطرح بصره الى الأرض أو يستقبل
 الحائط للابق بصره على محظور الخامس أن يغمر رأسه من منكر رفق بقوله استترتكم الله السادس
 ان ذلك لا يمكن من عورته من سرته الى تركته الامر أنه أوجز به السابع أن يدخله باجرة معلومة
 الثامن أن يصب الماء على ندر الحاجة التاسع ان لم يقدر على دخوله وحده اتفق مع قوم يحفظون أدبائهم
 على كراهة في ذلك اهـ (ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة) حيث أذهب عنه
 البرن والصلة وأعقب الترواة لجسده (فقد قيل للماء الحلو) أي المصنوع (في الشئ من) جملة (التنيم
 التي يسأل عنه) أشار به الى تسير قوته تعالى ولتسأل يومئذ عن النعيم والمشهور في التفسير مطلق
 النعمة والتنيم حتى الفل البارد في الصبغ والشمرة الباردة من النعيم وقيل عليه الماء الحار في الشئ
 فانه محبوب لمعا قال القاه في تفسير الآية هو سؤل عن القيام بحق شكره وقال النووي الذي تنقده
 انه هناسؤال عن تعدد النعم والاعلام بالامتنان بها وظهار شكره بما سبغها لاول فوج وتقرير
 ومحاسبة (وقال ابن جرير) رضى الله تعالى عنهما ما دعا الحمام من النعيم الذي أحسنه (أي استدعوه وفيه إشارة
 انه لم يكن في نفسه صلى الله عليه وسلم ولا كان معه) فاذنك وأول من اتخذ الجن لسدنا سليمان عليه
 السلام كل (هذا) الذي ذكرناه (من جهة الشرع أمان جهة الملبق) قالوا الحمام محل قبول

الكلام ثم لا يكثر الكلام
 في الحمام ولا يقرأ القرآن
 الاسرا ولا بأس بالظهار
 الاستعاذة من الشيطان
 ويكبر دخول الحمام بين
 العشاءين وقريمان من
 الغروب فان ذلك وقت
 انتشار الشياطين ولا بأس
 بأن يدلكه غيره فقد نقل
 ذلك عن يوسف بن اسباط
 أوصى بأن يغسله انسان لم
 يكن من أصحابه وقال انه
 دلكني في الحمام مرة فاردت
 ان أكنه بما يفرح به
 وانه لي فرح بذلك يدل على
 جواز ما روى بعض الصحابة
 ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم نزل منزلا في بعض
 أسفاره فنام على بطنه
 وعبد أسود بن غنم ظهره
 فقلت ما هذا يا رسول الله
 فقال ان الناقة تقممت بي
 ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر
 الله عز وجل على هذه
 النعمة فقد قيل للماء الحار
 في الشئ من النعيم الذي
 يسأل عنه وقال ابن جرير
 رضى الله عنهما ما دعا الحمام
 من النعيم الذي أحسنه هذا
 من جهة الشرع أمان جهة
 الملبق فقد

البدن وينتج الجلدوزيل الايعامو يحبس الاسهل ويرفع السام ويحل الرياح ويذهب الجرب والحبكة والبثور والاعامليل والورخ يطيب النفس بذلك وينشرح فتضاف الى اللذة الجسدانية اللذة النفسانية ويعدل حسدة الاختلاط ويسكن الوجلوع وينقع من حمى وجى دق وجى دق وبع وهو الخبث بعد تضيغ خلطهما وزيل السهر ويحلوي ويحلوي وينضج وشيرا الحام مائة ثم ينشأ وعذب ماؤه واتسع فتاؤه والبيت الاول منه بدمر طب والثاني معجن مرطب والثالث معجن يصفى (وقيل الحام بعد النوردة امان من الجذام) المرض المشهور هكذا في نسخ الكتاب ونص القوت والحناء بعد النوردة يقال انه امان من الجذام فتأمل ذلك (وقيل النوردة في كل شهر مرة) واحدة (تطافى الحرارة وتبقى اللون وتزبدى الجماع) هكذا نقله صاحب القوت عن بعض اطباء العرب والنوردة بالضم حجر الكسكس ثم غلبت على اختلاط تنضاف مع الكسكس من زرع ينفع وتغمره ويستعمل لازالة الشعر وتنوراً على بالنوردة وقالوا الرجل اذا استعمل النوردة فلجامع ثالث يوم حتى تعود قوته والمرأة ليومهاو ينبغي ان يعلل بعد النوردة بشئ من الخبز احمى جمرنا بماء وردقانه يذهب جمراته وهاو سنها (وقيل بولة في الحام فالتقى الشئ انفع من شربة دواء) البول فالتقى مطافاً انفع منه فاعداً اذا كان في الحام بعد ان حسمه قليلاً فهو اطعم من كل دواء سواء كان في الصنف أو في الشئ وفي الشئ امان واذ اذنه المصنف به ويشترط في البائل فالتقى ان لا تكشف عورته للناس وأن لا يبول الا اذا تئدى جسده وأن يشده بحلله مصحوراً وأن يحترق من الرشاش على جسده (وقيل فومة في الصنف) على امراف معتدلة في وقت الظهيرة (بعد الحام) لن هو طراز الجوع معتدل اللحم (تعديل شربة دواء) ويشترط أن يتدثر في ثيابه عند النوم ثم يدخل الحام نائبا ويصلى عليه مائة فاترا صبيحاً ومتواتراً ويخرج سر بيا (وتغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحام امان من النقرس) المرض المشهور ويشترط أن يكون الماء البارد معتدلاً ليس بشديد البرد ولا يكون حسيه عليهم مائتة (ويكره صب الماء البارد على الرأس عند الخروج) فانه يحدث أمراضاً صعبة البزء كاهضاع الشدب والهراسم (وكذا شربة) أصحالة البارد عند الخروج مضراً أيضاً (تنبيه) لا يدخل الحام منه بدمر ماطن أو ورم ظاهر ولا من به تفرق الاتصال وأجى فضة أو فضة وطول المكث فيه فوجب الغنى والخفقان والكرب يضعف الباه وشهوة الطعام والحام يعقب الغذاء يسمن وعلى البطنة ولها التوانج وعلى الخلاء جهل وقيل الرياضة ينبغي له أن يستكثر من الحام العرق ويابس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء قال الرئيس وينبغي أن يستن الحام باغتسل السمس أو القطن أو العنبر ويحترق تسخينه بكساحة الطربق والروث والزبل والحام الحار جداً يسيل الاختلاط الحامدة الى اعماق البدن فيحدث سداً أو واما ويسيل الرطوبة الى النخاع فيحدث منه صرع أو سكة والحام البارد يحرك المادة الى التفرق حركة ناقصة فحدث من ذلك آفات وربما حدث منه الجرب والحكة والازكام والقرحة والنص ويسدلواك بأن يهبأه معن معتدلة ويصلى على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة ويدهام التدليك والقرع والفسخ ثم الماسخج يصب الماء الحار على الرأس وحده ثم ينعم بعمامة معتدلة ويتدثر بوشام والاختلاط بالماء البارد يعقوى البدن وينشط ويجمع القوى ويخبرها ويجود الهضم ويقوى الشهوة ويحسن اللون وانما يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لن هو طراز المزاج معتدل اللحم ويجمع منه انصبي لعدم احتكام أعنائه بعد (هذا حكم الحال) في دنو لهم الحام (وأما النساء) فلا ينبغي دخولهن فيه لما شمل عليه من المفاسد الدينية والعوائد الردية لانهم اختلفوا في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل أم لا وحكم الرجل مع الاختية أو حكم الرجل مع ذوات محاربه ومن قد ترك ذلك كله ونحى عن اجماع الامة بدخولهن بأذياب العورات وان قدرنا ان امرأته من سقرت عن سرته الى كبتها بعد ذلك عليها وبسمنها من الكلام لا ينبغي حتى تزيل السترة عنها ثم يضاف الى ذلك حرم آخر وهو ان اليهودية والنصرانية لا يجوز

قبل الحام بعد النوردة امان من الجذام وقيل النوردة في كل شهر مرة تصفى المرة في الجماع وتبقى اللون وتزبدى الجماع فالتقى البول فالتقى مطافاً انفع منه فاعداً اذا كان في الحام بعد ان حسمه قليلاً فهو اطعم من كل دواء سواء كان في الصنف أو في الشئ امان واذ اذنه المصنف به ويشترط في البائل فالتقى ان لا تكشف عورته للناس وأن لا يبول الا اذا تئدى جسده وأن يشده بحلله مصحوراً وأن يحترق من الرشاش على جسده (وقيل فومة في الصنف) على امراف معتدلة في وقت الظهيرة (بعد الحام) لن هو طراز الجوع معتدل اللحم (تعديل شربة دواء) ويشترط أن يتدثر في ثيابه عند النوم ثم يدخل الحام نائبا ويصلى عليه مائة فاترا صبيحاً ومتواتراً ويخرج سر بيا (وتغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحام امان من النقرس) المرض المشهور ويشترط أن يكون الماء البارد معتدلاً ليس بشديد البرد ولا يكون حسيه عليهم مائتة (ويكره صب الماء البارد على الرأس عند الخروج) فانه يحدث أمراضاً صعبة البزء كاهضاع الشدب والهراسم (وكذا شربة) أصحالة البارد عند الخروج مضراً أيضاً (تنبيه) لا يدخل الحام منه بدمر ماطن أو ورم ظاهر ولا من به تفرق الاتصال وأجى فضة أو فضة وطول المكث فيه فوجب الغنى والخفقان والكرب يضعف الباه وشهوة الطعام والحام يعقب الغذاء يسمن وعلى البطنة ولها التوانج وعلى الخلاء جهل وقيل الرياضة ينبغي له أن يستكثر من الحام العرق ويابس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء قال الرئيس وينبغي أن يستن الحام باغتسل السمس أو القطن أو العنبر ويحترق تسخينه بكساحة الطربق والروث والزبل والحام الحار جداً يسيل الاختلاط الحامدة الى اعماق البدن فيحدث سداً أو واما ويسيل الرطوبة الى النخاع فيحدث منه صرع أو سكة والحام البارد يحرك المادة الى التفرق حركة ناقصة فحدث من ذلك آفات وربما حدث منه الجرب والحكة والازكام والقرحة والنص ويسدلواك بأن يهبأه معن معتدلة ويصلى على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة ويدهام التدليك والقرع والفسخ ثم الماسخج يصب الماء الحار على الرأس وحده ثم ينعم بعمامة معتدلة ويتدثر بوشام والاختلاط بالماء البارد يعقوى البدن وينشط ويجمع القوى ويخبرها ويجود الهضم ويقوى الشهوة ويحسن اللون وانما يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لن هو طراز المزاج معتدل اللحم ويجمع منه انصبي لعدم احتكام أعنائه بعد (هذا حكم الحال) في دنو لهم الحام (وأما النساء) فلا ينبغي دخولهن فيه لما شمل عليه من المفاسد الدينية والعوائد الردية لانهم اختلفوا في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل أم لا وحكم الرجل مع الاختية أو حكم الرجل مع ذوات محاربه ومن قد ترك ذلك كله ونحى عن اجماع الامة بدخولهن بأذياب العورات وان قدرنا ان امرأته من سقرت عن سرته الى كبتها بعد ذلك عليها وبسمنها من الكلام لا ينبغي حتى تزيل السترة عنها ثم يضاف الى ذلك حرم آخر وهو ان اليهودية والنصرانية لا يجوز

له أن ترى بدن المرأة المسكينة وهي نائمة في الحمام مسلمات يهوديات ونصرايات فكشف بعضهن على عورة بعضهن (فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الرجل إلى بيت يدخل حليته الحمام وفي البيت مستح) أي لا يدخل أن يأذن الرجل زوجته في دخول الحمام والحال أن في البيت موضع استعمال وهذا ما يترتب على دخوله من المخاض الدينية التي تقدم ذكر بعضها بعضها النائم إذا أردت الحمام استعملت معها الثياب أو أنشأ حليتها فتابسه حين فرغها من الغسل في الحمام حتى يراها غير هاتفة بذلك المخاض والباطل وهو بما يكون ذلك سببا للفراق عن زوجها والأقامة على شئ بينهما ما طول المدة هذا حال غلامين وهو نقص التوارد واللفة والسكون المألوف في الشرع فان قال قائل الغسل في البيت يصعب عليها فالجواب لو أتى في خلوة يعملها في البيت من بعض ما يعلى في الصداق لانسدت هذه التلعة فأقول أيضا أن الغسل في البيت لا يكون كالحمام سمي في أيام البرد فالجواب أن أيام البرد يمكن المرأة أن تستغني فيها عن الغسل بالسدر وما شابهه إذا كان أيام البرد لا يجتمع فيه الوضوء والغسل كثيرا فإذا فرغت أيام البرد كان الغسل في البيت المأهلا لا لشدة فيه ولا يكتفي فيها في تلك الدقائق تغسل من الخيش كما تغسل من الجنابة ولكن يجب على الزوج أن يعلم بسرعة الغسل وذلك من السنة الماضية وإنما إذا أغسلت في البيت تغطي رأسها لا تكشفه الاوقات الغسل ونظمت شعر رأسها وأفاضت الماء عليه ثم تشفته في الوقت وغطته ثم بعد ذلك تغسل ساير بدنها حتى أن يصيها في رأسها ألم إذا هي كشفت حتى تفرغ غسل بدنها والحديث للذكر أن يخرج به الترهذي وحسنه والتدني والحاكم رحمه من حديث جابر بن عبد الله قال بلغنا عن أبيه أن يومئذ دخل الحمام لا يمتدح ومن كان يومئذ دخل الحمام لا يمتدح قاله العراقي قلت أسناد النسائي جيد وأسناد الترمذي منه يوافي الضعفاء ولا يثبت في أبي سلم ورأى الحاكم وقال في شرط مسلم وأقره التذهبي ورأى أحمد وأبو داود من حديث ابن عمر وأسناد أبي داود فيه انقطاع وعند أبي يعلى وابن حبان والطبراني في الكبير والحاكم والعليني في الضعفاء من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي عن أبي أيوب ولفظه مثل الأول وفيه زيادة من كان يؤمن بالله واليوم الآخر من نساءكم فلا يدخلن الحمام (والمشهور) على أن نسنته الناس (حرام على الرجال دخول الحمام إلا بمطرز وحرام على المرأة دخول الحمام إلا بنفسها) أما الجلة الأولى منه فنعناها في الحديث الذي تقدم والجلة الثانية منها نعناها عند الحاكم في الأدب من حديث عائشة تدخل عليها نسوة فقالت من أين قلن من حصن فقالن صواحبا الحمامات فخلن ثم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساءه حتى وقال صحيح الإسناد وأقره التذهبي ولا يابن داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمر فلا يدخلها الرجال إلا بالزور وامنعوها النساء الأمريضة أو نفساء (ودخلت عائشة رضى الله عنها حماما من مقهمها) أو رده صاحب القرن وتقدر ويأبى من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي شباب عن عطاء بن عائشة رضى الله عنها قالت ما نيسر عائشة أن لها مثل أسد ذهبا أو أن يدخل الحمام (فان دخلت المرأة لضرورة) كبعض أو نفسا أو سقم ولم يكن في البيت مستح (فلا تدخل إلا بمطرز ساق) من رأسها إلى أن تتهيأ ساقها بشرط أن تقتل في موضع خاص منه ولا يدخل عليها أحد من النساء الأجانب (ويكره للرجل أن يعطها أجرة الحمام فيكون معناتها على المكره) التحريمي أو التسترجي فيكون كفاعل المكره (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الأحوال وهي ثمانية) *

(الأول شعر الرأس) ولم يشته على الله عليه وسلم حلقه إلا في نسل وكذلك العصابة وضأن الله عليهم ومن بعدهم من التابعين بل كان تقتله شعار أهل الإسلام وكان الحلق سببا في الخوارج وقد ورد في حديث في وصف الخوارج سبهمم التقاتل أي حلق شعر الرأس ولما أتى صبيغ إلى أمير المؤمنين عرض الله عليه وكان يسأل عن التشابم قال ألت صبيغ وعلا عليه بالرة وقال كنه وأعن رأسه فوجد فيه شعر فقال ولا نعرف أسنك لعلنا نبحث نحن أنه من الخوارج فخلرأى شعر رأسه تركه وأمر أهل البصرة

فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الرجل إلى بيت يدخل حليته الحمام وفي البيت مستح والمشهور أنه حرام على الرجال دخول الحمام إلا بمطرز وحرام على المرأة دخول الحمام إلا بنفسها أو مريضة ودخلت عائشة رضى الله عنها حماما من مقهمها فان دخلت لضرورة فلا تدخل إلا بمطرز ساق ويكره للرجل أن يعطها أجرة الحمام فيكون معناتها على المكره (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الأحوال وهي ثمانية) * الأول شعر الرأس

أن يتخلطوه وقد تقدمت قصته في كتاب العلم ثم جاء زمان وفتحت بلاد الجيم فصاروا يحلقونه ونسبت السنة
حتى صار قويز شعر الرأس شعار العلويين والأتركة والمتصوفة وصار الحلق سنة متبوعة (و) جله القول
فيه أنه (الإباض) الأت (بحقلمن أرادوا التخليط) وهذا على رضى الله عنه لما سمع النبي صلى الله عليه وسلم
يقول لخص كل شعره جنباه كان يقول ومن ثم غلبت رأيي فكان يظفوه ويقصه قصد التخليط ورجع
استدل بعض الصوفية في حلق رأس المرء بأذا ناب عاروا وأخذوا من حديث كليب الجري وقصه
التي عنك شعر الكفر واختنقوا لائقه على الشئ وهو شمل لشعر الرأس وغيره وذكر صاحب الملاح أنه
بدع (ولا بأس بتركه) موقرا (لمن يدهنو برجله) أي يبرحه ويتعاهد بتدنيه (الأذا تركه فزعاً أي)
حلق بعضهم تركه بعضه (فعلما) متفرقة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفزع وقزع رأسه
تقربا لحلقه كذلك (وهو دأب) أي عادته (أهل الشطارة) وهم أهل الأوم والخبث (أو أرسل الثواب)
أي الحصل من شعر الرأس تندي على اليمن والشمال (على هيئة أهل الشرف) العلويين (حب صار ذلك
شعارهم) يعرفون به حتى إن بعضهم لقب بكيسودار بهذا المعنى وهو مكروه (فإنه إذا لم يكن شريفا
كان تلبسا) وهو مثل العلامة الخضر له حيث صارت شعرا الفاطميين فإذا استعملها غيره كان تلبسا
فلا حل هذا صامرا وكأول وقت المنصف خلق الرأس لكونه لم يرد الظاهره بقاس على غيره في الحاجة إليه
وطوله فإن احتاج في كل أربعين يوما مرة وهذا هو المألوف عند أهل البادية الأت (أو في كل جعة مرة
كهو المألوف في الأمصار وكذا تبينه في يوم السبت خاصة الثاني شعر الشارب) وهو ما سأل الحلي الشفة العليا
(وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشوارب) واعضوا إلى وهي رواية أحد في مسنده من حديث أبي
هريرة (وفي لفظ آخر جزوا الشوارب) وهي رواية مسلم من حديثه (وفي لفظ آخر حلقوا الشوارب) واعضوا
إلى (الحلي) ولم يأمن خرج هذا اللفظ غير ماني كلب القوت إلا أن معناه في المتفق عليه بحلق شاربها إذا
احدها وحلت المرأة وجهها حلقا لله بأخذ شعره وفسره المنصف بقوله (أي اجعلوا حلق الشفة أي
حولها) وحلق جمع حلق (وحلق الشئ حوله) من حلق القوم بالبيت أو حلقوه فهم حاقون وبصارة
القوت أي اجعلوا حلق الشفة أي حوله لأن حلق الشئ حوله (ومنه) قوله تعالى (وترى للملائكة
حافين من حول العرش) أي مطيعين به (وفي لفظ آخر اخضوا) الشوارب من الثلاث المزد وهي رواية
الشيخين من حديث ابن عمر يقال حافى شارب إذا بالغ في قصه (وهذا الشعر بالاستئصال) والذهب ابن
عمر وبعض التابعين وهو قول الكوفيين وأكثر الصوفية حتى قال بعضهم تن احق شاربك فطر الله اليه
واستدلى بما تقدم من قوله اخضوا جزوا وبرواية البخاري أيضا تنكوا الشوارب (وقوله حلقوا) الشوارب
(بدل على ما دون ذلك) وهو المختار في صفة قصه ان يقص منه حتى يبدو طرف الشفة وهو جرحها ولا يصح من
أصله وهو قول مالك والشافعي وكان مالك يرى حلقه كله وأما باب فاعله وكان يكره ان يأخذ من أعلاه
(قال الله عز وجل ان بسألكموا فاصفكم تنصوا) أي يستصحب عليكم) من اخضاه في المسئلة بمعنى الخ
والخف واستصحب (وأما الخلق في رد) وتقدم ان مالكاً كان يراه مثله وأما باب فاعله فلت من جهة
الورود فتدور فتجترأه والناس من حديث أبي هريرة عن عيسى بن القطر قد ذكر وحلق الشارب فقول
المنصف لم يرد فيه نظر لأنه يحمل على الاخفاء القريب من الحلق للالتفاف والابان واليه أشار المنصف
بقوله (والاخفاء القريب من الحلق) وهو المعبر عنه بالاستئصال فقد (نقل) ذلك (عن) جماعة من
الاصحاب) رضوان الله عليهم منهم ابن عمر فإنه كان يرى استحباب استئصاله (نقل بعض التابعين رجلا
أخفى شارب فقتل) كرتني أحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هكذا كانوا يحلقون شواربهم فقال
نعم كذا في القوت وهو دليل قوي للكوفيين وقد أجعوا على استحباب القص ونالهم الظاهره فقالوا
برجوه به وتقدم المختار في صفة قصه والقائلون به جاورا رواية اخضوا ثم كوا جزوا على القص وبعضهم

ولا بأس بحلقه لمن أراد
التخليط ولا بأس بتركه
لمن يدهنو برجله إذا
تركه قزعا أي قطعاه وهو
دأب أهل الشطارة وأرسل
الثواب على هيئة أهل
الشرف حيث صار ذلك
شعاراً لهم فإنه إذا لم يكن
شريفاً كان ذلك تلبساً
الذي شعر الشارب وقد
قال صلى الله عليه وسلم قصوا
الشوارب وفي لفظ آخر جزوا
الشوارب وفي لفظ آخر
أخضوا الشوارب وأعضوا
إلى أي اجعلوا حلق
الشفة أي حولها وحلق
الشئ حوله ومنه وترى
الملائكة حافين من حول
العرش وفي لفظ آخر اخضوا
وهذا شعر بالاستئصال
وقوله فاحلقوا على ما دون
ذلك قال الله عز وجل ان
بسألكموا فاصفكم تنصوا
أي يستصحب عليكم وأما
الحلق فلم يرد والاطفاء
القريب من الحلق نقل عن
الاصحاب فنقل بعض التابعين
الرجل أخفى شارب فقتل
ذكر تني أحمل رسول
الله صلى الله عليه وسلم

حل على اخذ ما ملأ على الشفة ويندل على ان المراد التفسير لا الاستقصاء رواية التفسير من حديث أبي
 هريرة خمس من المطهرة فذكر وقته غير الشارب لكن يعكر عليه رواية وحلق الشارب وأشار المصنف
 الى دليل التفسير بقوله (وقال المفسرون بن شعبة) التقي الصبي شهد الحذبية وولى الكوفة قمران
 ورايه وهاتين بصر بالثي وروى عنه بنوه وعمره والشعبي وزاد بن علاقة مات سنة تسعين من الهجرة
 (نظرائي رسول الله صلى الله عليه وسلم) لم وقد طال وفي القوت وقد عفا (شاري فقال تعال فقصه لي على
 السوال) رواه أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل واسناده صحيح ووجه الاستدلال به انه لو كان
 المراد استقصاء لما وضع السوال حتى يقطع ما زاد عليه وقال العراقي في شرح التقرّب وذهب بعض
 العلماء الى انه غير بين الامر بين حكاية القاصي عما مضى ثم اختلفوا في كيفية قص الشارب هل يقص طرفاه
 أمضاهما المصنوع بالسبيلين أم يتركه كما يفعله كثير من الناس وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (ولا
 بأس بترك سبالي وهما طرفا الشارب) عن عيين وعن شمال (فعل ذلك عمر) بن الخطاب رضي الله عنه
 (وغيره) من الصحابة والتابعين منهم الحسن بن سالم كافي القوت (لان ذلك لا يستر الفم) لبعدهما عنه
 (ولا يبق في غير الطعام) أي يفرقه (اذ لا يصل اليه) وقت الاكل وفهم من ذلك أن سبب قص الشارب
 هاتان علتان وروى أبو داود من رواية أبي الزبير عن جابر قال كانني السبيل الا في ج أوعره وكره
 بعضهم بقائه السبيل لما فيه من التشبه بالاعاجيل الجوس وأهل الكتاب قال العراقي في شرح التقرّب
 وهذا أولى بالهواب لما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عمر قال ذكر لرسول الله صلى الله عليه
 وسلم الجوس فقال انهم يوفرون بسباهم ويعلقون لحاهم يخالفونهم فكان ابن عمر يرمي سباهم كلبجيز
 الشاة والجبر (وقوله صلى الله عليه وسلم) في الحديث الذي تقدم ذكره وهو قصوا الشوارب (واعلموا
 البهي) أي (كثروها) يجوز استعماله ثلاثاً واربعة أقال السر تسقى يقال عفوت الشر أعفوه عفا
 وعفيتها وأعطيتها اذا تركته حتى يكثروا يطول (وفي الخبر أن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم
 يخالفونهم) رواه أحمد في مسنده في أثناء حديث لابي أمامة ثقفنا رسول الله فان أهل الكتاب يقصون
 عتائنهم ويوفرون بسباهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قصوا سبلكم ووفروا عتائنكم وخالفوا أهل
 الكتاب والعنانيين جميع عتوتن وهي العتية قال العراقي والمشهور أن هذا من فعل الجوس لما تقدم
 من حديث ابن عمر عن ابن حبان قريماً (وكره بعض العلماء الحلق) أي حلق السبال (ورأى بدعة)
 وشبهة (تنبيهان) الأول يستحب الابتداء بقص الجهة اليمنى من الشارب كما صرح به الاصحاب
 لحديث عائشة المتفق عليه كان يجيئه التيمن في تطهره وترجله وتنهله وفي شأنه كله الثاني يجوز في قص
 الشارب أن يشار ذلك بنفسه وان يقصه غيره لحديث المغيرة بن شعبة المتقدم عند أبي داود اذ لا تلتك
 حرمة في ذلك ولا تقص مردأ الثالث قال صاحب القوت وقد روي بنا في حديث قص الشوارب ألفاظاً
 أخر منها أخذوا الشوارب وورد انه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ شاربها ومنها طرفا الشوارب طرا
 والطر أن يؤخذ من فوق الشارب ومن تحته حتى يستدق قال وهي لفظة غريبة (الثالث شعر الايط)
 بكسر فسكون مفتاح الجنابع يذكر و يؤنّ والجبع آباطا كمل وأحال وزعم بعض المتأخرين ان كسر
 الياء لغة وهي غير ثابت وقرأ بعض العلماء على بعض المحدثين الايط بكسر تين فقال في الجواب لا تعزك
 الايط فيجئ صانه (ويستحب تنفّه) ان تعود عليه في كل أر بعين يوماً مرة واحدة وقد تقدم حديث
 أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وحلق العامة وتنبت الايط أن لا يترك أكثر من أر بعين ليلة
 وهكذا أخرجه ابن ماجه (وذلك سهل على من تعود تنفّه في الابتداء) فاستمر على ذلك فأما من تعود
 الحلق فكشبه الحلق) والحاصل أن سنته تعضل بأي وجه كان من الحلق والقص والنود (اذني التنف)
 تعذيب وبلاط والمقصود النظافة وأن لا يجتمع في شالها وشف ويحصل ذلك بالحلق) وقبر، وسكن عن

وقال المفسرون بن شعبة
 نظرائي رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وقد طال
 شاري فقال تعال فقصه
 لي على سوالي ولا بأس بترك
 سباهم وهما طرفا الشارب
 فعل ذلك عمر وغيره لان
 ذلك لا يستر الفم ولا يبق
 فيه غير الطعام اذ لا يصل
 اليه وقوله صلى الله عليه
 وسلم انه قال البهي أي كثروها
 وفي الخبر ان اليهود يعفون
 شواربهم ويقصون لحاهم
 يخالفونهم وكره بعض
 العلماء الحلق ورواه
 بدعة الثالث شعر الايط
 ويستحب تنفّه في كل
 أر بعين يوماً مرة وذلك
 سهل على من تعود تنفّه
 في الابتداء أما من تعود
 الحلق فكشبه الحلق اذ في
 التنف تعذيب وبلاط
 والمقصود النظافة وان
 لا يجتمع في شالها وشف
 ويحصل ذلك بالحلق

فوس بن عبد الأعلى قال حدثتني علي الشافعي رحمه الله تعالى وعنده المز من يخلق إبسه فقال الشافعي عات
 أن السنة التنف ولكن لا أقوى على الوجع ويسحب الابتداء بالإبط الأيمن والحكمة في اختصاص
 الإبط بالتنف على وجه الأفضلية أن الإبط يعمل الرائحة الكريهة والتنف يعضف الشعر فتخفف الرائحة
 والخلق يكتف الشعر فتكفر منه الرائحة الكريهة (مهمة) ذكر بعض الشافعية أن النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يكن له شعر تحت إبسه حديث أنس المتفق عليه أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في
 الاستسقاء حتى يرى بيض إبسه قال العراقي في شرح التقریب ولا يلزم من ذكر أنس بيض إبسه أن
 لا يكون له شعر فإن الشعر اذا تنف في المكان أبيض وان بقي فيه آثار الشعر ولذلك ورد في حديث
 عبد الله بن أكرم الخزاعي أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يباع من غرة فقال كنت أقترأ
 غرة إبسه اذا جعد أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي وابن ماجه فذكر الهروري في الغريين وابن
 الأثير في النهاية أن الغرة بيضاء ليس بالناصع ولكن يكون غراء الأرض وهو وجهها وهذا يدل على
 أن آثار الشعر هو الذي جعل المكان أغفر والأفلا كان خالياً من منابت الشعر جعله لم يكن أغفر ثم
 الذي تفقد فيه صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن لإبطه رائحة كريهة بل كان قتلها طيب الرائحة صلى الله
 عليه وسلم (الرابع شعر العانة) وازالت مسحب اجاماً واختلف الفقهاء في تفسير العانة التي يسحب
 حلقها فالشهور الذي عليه الجمهور أنها مأخوذة كراجل وفرج المرأة من الشعر وقال ابن سريج أنه
 الشعر الذي حولها فلهذا قال النووي فحصل من مجموع هذا استحباب بطق جميع ما على القبل والبر
 وحولهما (ويسحب إزالة ذلك اما بالخلق) بالموسى وهو الذي في الحديث عند الجماعة عن أبي هريرة
 خمس من الفطرة فذكر فيمن الاستعداد وهو استعمال الحديد في حلق العانة وهو يلزم عن الخلق ثم
 التنف للمرأة أفضل (أو بالنورة) وهو أظلف أو بالقص بالمقراض أو بالتنف وتصل السنة بكل منها
 اذا قصد حصول النظافة قال المناوي وحكمة خلق العانة للتنظيف بما يكره عادة والخصن لا لزوجه
 وهو المرأة أكد (ولا ينبغي أن يتأخر عن أربعين يوماً) لما تقدم من حديث أنس عند مسلم في التوقيت
 (نبيه) اختلف الفقهاء في العانة فقال الأزهري وجاعة منبت الشعر فوق قبل الرجل والشعر
 الثابت عليها يقال له الاسب والشرة وقال ابن فارس العانة الاسب وقال الجوهري هي شعر الرجل والشعر
 ابن الأعرابي وابن السكيت استعان واستعد خلق عانته وعلى هذا فالعانة الشعر الثابت وهو حديث بن
 قريظة من كان له عانة فاقنوه ظاهره دليل لهذا القول وصاحب القول الأول يقول الأصل من كان له
 شعر عانة فحذف للعانة والله أعلم (قائدة) سوى النودي بين الإبط والعانة في أنه يتولد ذلك بنفسه
 ولا يخير بين ذلك بين مباشرة غيره لذلك لما فيه من هذه المروعة والخبر متخالف قص الشارب قال العراقي
 وهو مسلم فيما اذا نفي بالافضل من التنف في الإبط وأما اذا نفي بالخلق فلا بأس حينئذ مباشرة غير لازمة
 ليسر فكتنه من الخلق والله أعلم (الخامس الاظفار) جمع ظفر بضم ظهري وهي أقصع الظفوف وهما قرأ
 السبعة في قوله تعالى حوساً كل ذي ظفر أو جمع ظفر بضم فسكون للتفتيش بها قرأ الحسن البصري
 وربما جمع على أظفر مثل دكن وأركن أو جمع ظفر بالكسر ودان حل أو جمع ظفر بكسر تين لا اتباع
 وقرئهم في الشاذ (وتقليمها مسحب) وتقليمها مسحب وهو تقليم من القلم وهو القطع ومنه تقليم الأظفار وهو قطع
 أظرافها (لشاعة) صورتها اذا طالت لأنها تشبه حينئذ بالحيرات ولأنها اذا تركت بحالها تنحدر
 وتخشى ونظر (ولما يجتمع فيها) أي تحتها (من الوسخ) وربما أحبب ولم يصاها الماء فلا يزال جنباً
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة قم أظفارك فان الشيطان يقعد على أطرافها والمراد
 بالشيطان ابليس ويحتمل أن قال فيه ليجس قال العراقي وأخرج الخطيب في الجامع من حديث جابر
 بأسناد ضعيف بلغنا قوماً أظفاركم فان الشيطان يجري ما بين اللحم والظفر قلت ورواه ابن عساکر

• الرابع شعر العانة
 ويستحب إزالة ذلك اما
 بالخلق أو بالنورة ولا ينبغي
 أن يتأخر عن أربعين يوماً
 • الخامس الاظفار وتقليمها
 مسحب لشاعة صورتها
 اذا طالت ولما يجتمع فيها
 من الوسخ قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة
 اظفارك فان الشيطان
 يقعد على أطرافها

الرجل وفي الأوساخ التي
تقع على العراجم وتظهر
الأرجل والأيدي من العرب
وأهل السواد وكان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يامرهم
بالقصر ويكره عليهم ما يرى
تحت أظفارهم من الأوساخ
ولم يامرهم بأعادة الصلاة ولو
أمر به لكان فيه فائدة أخرى
وهو الاحتفاظ بالزجر عن
ذلك ولم أر في الكتب خبراً
مروى في ترتيب قلم الأظفار
ولكن سمعت أنه صلى الله
عليه وسلم بدأ بمسحه اليمنى
وختم ياربه اليمنى وأبدأ
في اليسرى بالخضرة إلى
الاجهام ولما تأملت في هذا
خطر من المعنى ما يدل
على أن الرواية في مسحة
مثل هذا المعنى لا يكشف
ابتداء النور النبوة وأما
العالمون بالبصيرة فغاية
أن يستنبط من العقل بعد
نقل الفعل إليه فأن لا يحل
في فعله ما عند الله سبحانه
أنه لابد من قلم أظفار اليد
والرجل واليد أشرف من
الرجل فبدأ بها ثم اليمنى
أشرف من اليسرى فبدأ بها
ثم على اليمنى خمسة أصابع
والمسحة أشرفها وهي
التي في كفي الشهادة من
جهة الأصابع ثم بعدها
ينبغي أن يتنبه على ما على
عينا الشروع يستحب
أدارة الظهور ورفعها على
اليمنى وان وضعت ظهر

أضاف ناريخه من حديث عامر الأناظلي ولفظ الخطيب فقالوا لكم وقصوا أظفاركم وأظفاركم واليمنى (لو كان تحت الظفر ومنه) قليل (فلا يمنع ذلك من الوضوء) والغسل (لأنه) أي ذلك لا يمنع (لا يمنع
وصول الماء) إلى تحت الظفر (ولأنه يساهل فيه للصاحبة لا سيما في أظفار الرجل) وعند أصحابنا إذا طال
الظفر فغسل الأظفار فغسل وصول الماء إلى ماتته أو كان في الخلل المرفوض غسله حتى يمتلئ الماء أن يصل
إلى الجسد كحين يتم وجب غسل ماتته بعد إزالة المانع ولا يمنع الوضوء الذي في الأظفار ما روي عنه
الفرير والاصري في الأصح فضع الغسل معه تولد من البدن اهـ (و) يساهل أيضاً في الأوساخ التي
تحت العراجم وتظهر من الأيدي والعرب) أي سكان البادية (وأهل السواد) أي سكان القرى
والريف (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرهم بالقصر) أي القص (ويكره ما يرى تحت أظفارهم من
الأوساخ) وذلك فيما رواه الحكم الترمذي من حديث عبد الله بن بشره وأظفاركم ونحوها وبما
ونظروا لتأنيكم (ولم يامرهم بأعادة الصلاة) ولو أمروه (أي بأعادة الصلاة) لكن فيه
فائدة أخرى وهو التعليل والرجوع (ذلك) ولكن لم يثبت فأن قيل قد كرم الاتفاق على أن خلق العادة
وتعلم الأظفار سنة فواجبه قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحمد من حديث رجل من بني غفار رفعه قال
من لم يحلق عاتيه ويقلم أظفاره ويحشر شاربه فليس منا وهذا يدل على وجوب ذلك والجواب عنه من
وجهين أحدهما أن هذا لا يثبت لأن في أسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وإنما يثبت منه الأخذ
من الشارب فقط كما رواه الترمذي وصححه والشافعي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شاربه فليس منا والثاني أن المراد على تقدير ثبوته ليس على سبيل
وطريقنا والله أعلم (ولم أر في الكتب) المؤلفة في الحديث (خبراً) صحابياً (مروياً) من طرق في مسحة
في ترتيب قلم الأظفار) ومنها (ولكن سمعت) من أفواه المشايخ (أنه صلى الله عليه وسلم بدأ في قص
الأظفار بمسحة اليمنى) التي هي أصبع الشهادة (وختم ياربه اليمنى) وأبدأ في اليسرى بالخضرة إلى
الاجهام) قال العراقي لم أجده أصلاً وقد أنكره أبو عبد الله المازري في الرد على المصنف وشنع عليه
وقال في شرح التتريب لم يثبت في كيفية تعليل الأظفار حديث بمعمل به ثم نقل كلام المصنف في قوله
قال (ولما تأملت في هذا) أي فيما سمعت من المشايخ (خطر من المعنى ما يدل على أن الرواية في مسحة
مثل هذا المعنى) العقبى (لا يتكشف ابتداء الإنبوت النبوة) أي باستقصائه والاحتباس منه (وأما العالم
ذو البصيرة) التامة (فغاية أن يستنبط) أي ذلك المعنى (من العقل بعد نقل الفعل إليه) قال في شرح
التتريب وقد تعقبه أبو عبد الله المازري في كتابه وقد حمله في الرد عليه ما في هذا المكان في إنكار
هذا عليه وقال أنه يريد أن يخطئ الشرع بالفلسفة وهذا حاصل كلامه وبالغ في تعقب ذلك الأمر في
ذات سهل وهكذا في النتائج السبكي في طبقاته من ترجمة المصنف وقال الأمر في ذلك سهل ثم قال المصنف
قال في لائح في شبه من الحكم (والعالم عند الله سبحانه وتعالى) انظر إلى انصافه رحمه الله تعالى حيث قال
أولاً ولم أر في الكتب خبراً مروياً بأيديهم من الحكم متبعاً بكال العلم إلى الله تعالى أنه لا بد من قلم أظفار
اليد والرجل (لأنه أمورهما) (واليد أشرف من الرجل) لا صحة (فبدأ بها) لتشرها (ثم اليمنى)
أشرف من اليسرى في اليد (فبدأ بها) أي باليمن (ثم على اليمن خمسة أصابع والمسحة أشرفها
هي المسحة في كفي الشهادة من جهة الأصابع) فكان الابتداء بها أولاً وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
يشير بها عند الدعاء وفي الشهاد (ثم بعدها) أي المسحة (ينبغي أن يتنبه على ما على) وهي ما على جهة
يمين الرجل (أذ الشروع يستحب إدارة الظهور وغيره على اليمن) ففي المنفق عليه من حديث عائشة كان
يجبه التمين في ظهروه وترجله وتغلبه وفي شأنه كله (وإن وضعت ظهر الكف) وفي نسخة اليد (على
الأرض فالأصابع اليمنى وإن وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمنى واليد إذا تركت ببلعها كان الكف

الكف على الأرض فالاجهام هي اليمنى وإن وضعت يار الكف فالوسطى هي اليمنى واليد إذا تركت ببلعها كان الكف

﴿فصل﴾ في التوقيت فيه حديث أنس عن مسلم وقت لنا في قص الشارب وتقليم الاظفار وتنشأ الاظفار وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وقد تقدم الكلام على هذا الحديث قال العراقي وليس فيه تأنيث لمهمل أو لم لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا متحد بأكثر اداة قال والمسحب فقد ذلك من الجهة الى الجهة والافلاحتيد فيه لالعمله الاله اذا كثرت ذلك أو لم وكذا قال النووي في شرح مسلم وفي الكامل لابن عدي من حديث أنس وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وإن تنشف ابله كلما طلع ولا يدع شارب يسه بطولان وإن يقطع أظفاره من الجمعة الى الجمعة الحديث قال الذهبي في الميزان هذا حديث منكر

﴿فصل﴾ قال ابن قدامة في المغني ويسن غسل رؤس الأصابع بعد قصها وقال ابن الحنبل ما قبل غسلها بضرب باليد اه قلت ويستحب غسل ذلك قبل القص ليعين على قصها بسهولة وقوله بضرب باليد قبل اه ثبوت البرص أعذنا الله من ذلك

﴿فصل﴾ ويستثنى من ثب قلم الاظفار مواضع منها حاله الأحرار وعشروا في الجمعة لم يدا النجاسة وحالة الموت وحالة الغزو وكذا في المحيط للشرحي

﴿فصل﴾ قال العراقي فان قيل قد تقدم أن حلق العانة وتقليم الاظفار سنة وليس بواجب فواجبه قوله صلى الله عليه وسلم في رواه أحد في مسنده من حديث رجل من بني غفار من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويحج شارب فليس منا وهذا يدل على الوجوب والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا الحديث لا في إسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما ثبت منه الاثر من الشارب فقط كرواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شارب به فليس منا والثاني المراد على تقدير ثبوته ليس على شئتنا وطريقتنا والله أعلم

﴿فصل﴾ قال الحافظ السخاوي في المقصد في ثبوت تعيين بقص الاظفار عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وما يعزى من النظم في ذلك لم يرض الله عنه ثم استخرجاه الله تعالى فباطل عنهم اه وقال العراقي اختلفت الاحاديث الواردة في أيام الاسبوع بقص الاظفار فورد في بعضها يوم الجمعة وفي بعضها يوم الخميس قال البيهقي في سننه الكبرى روينا عن أبي جعفر مرسل قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحب أن يأخذ من شارب وأظفاره يوم الجمعة اه قال العراقي وأما قصها يوم الخميس فروينا في حديث مسلسل بذلك أخبرني به أبو العباس أحمد بن عبد الواحد الخوافي أنه يقرأ أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ عبد المؤمن بن خلف الميماني ورأيت بقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الشيخ المستقر ابن يحيى بن صفير وأبو طالب عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن الهيثم وأبو القاسم عمر بن سعيد بن عبد الواحد الخليليون والحافظ أبو الجايح يوسف بن خليل ومحمد بن عبد الجاد بن عبد الهادي بن قدامة المشفقون ورأيت كل واحد منهم يقرأ أظفاره يوم الخميس قالوا أخبرنا يحيى بن محمد الثقفي ورأيت بقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا جددي لاي أبو القاسم اسمعيل بن محمد بن الفضل التميمي ورأيت بقص أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبي أحمد الحسن بن أحمد الصمغندي يقرأ أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ أبو العباس جعفر بن محمد المستغفري يقرأ أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبي جعفر محمد بن أحمد بن عبد العزيز المكي يقرأ أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام اسمعيل بن محمد بن علي شاه المروزي يقرأ أظفاره يوم الخميس قال رأيت أبا بكر محمد بن عبد الله النيسابوري وهو يقرأ أظفاره يوم الخميس قال رأيت عبد الله بن موسى بن الحسن يقرأ أظفاره يوم الخميس قال رأيت الفضل بن العباس الكوفي وهو يقرأ أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحسن بن هرون بن ابراهيم الذي يقرأ أظفاره يوم الخميس قال رأيت عمر بن حفص يقرأ أظفاره يوم الخميس قال رأيت أبي جعفر بن شهاب يقرأ أظفاره يوم الخميس وقال رأيت جعفر بن

محمد يقيم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي محمد بن علي يقيم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت الحسين بن علي يقيم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت علي بن أبي طالب يقيم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقيم أظفاره يوم الخميس ثم قال بأعلى قص الظفر وتنقب الأظفار وحلق الدانة يوم الخميس والغسل والطيب واللباس يوم الجمعة وفي أسانده من يحتاج إلى الكشف عن حاله من المتأخرين فأما الحسين بن هرون الأصبهاني ومن بعده فثقتان اهـ وقال الحافظ في الجواهر المسألة بعد أن رواء بشرطه عن الصلاح محمد بن محمد الحارثي عن الحافظ العراقي ح وعابا عن أحمد بن علي بن محمد المؤذن بصاحبه دمشق والزين عبد الواحد بن صدقة الحارثي بحلب وأبي العلاء أحمد النخعي بالقاهرة برواية الأول عن الكمال أبي عبد الله بن النخاس ورواية الثالث عن أبي بكر محمد بن يوسف الحارثي عن العز أبي اسحق ابراهيم بن بشرطه برواية الثاني عن جده الشرف أبي بكر محمد بن يوسف الحارثي عن العز أبي اسحق ابراهيم بن صالح بن أبي حمزة هو والبعلي عن الخطيب بن عبد الله محمد بن اسمعيل المرادوي عن أبي الفرج النعماني ح هذا حديث ضعيف انفرده عبد الله بن موسى وهو أبو الحسن السلاوي كان أبو عبد الله بن عمده سيال رأى فيه وقال الحاكم انه كتب عن دج من الجهوليين وأصحاب الزوايا وفي رواياته ما قال الخطيب فرأيناهمنا كبر وعجاب ومن روى هذا السلسل عن السلاوي الحسين بن محمد الطالقاني ومحمد ابن الحسين الصوفي ورواه الديلمي في مسنده سلسلا عن طريق أبي عبد الرحمن السلي عن عبد الله بن موسى وأخرجه أبو عصبة الانصاري في سلسلته عن أحمد بن عبد العزيز بن أبي اسحق الجعفي عن أبي عبد الله بن محمد بن عبد الله بن موسى من سبأ سند العراقي وقدرته آثاره في المناوي في شرح الجمع عنه وليس فيه ذكر عبد الله بن موسى أيضا وهو لا بد منه فإنه الذي عليه مدار هذا الحديث ومن سمع هذا الحديث بشرطه على الزين العراقي الصلاح محمد بن محمد الحارثي وفي سبأ ذكر عبد الله بن موسى الإله خالف في اسم جده وقد علم من ذلك انه إنما سقط من قلم السامع وقد قال المناوي أخبرني به والبعلي ورأيت به قص أظفاره يوم الخميس قال رأيت الشيخ معاذ وهو يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرني شيخ الإسلام يحيى المناوي ورأيت يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحمن العراقي يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرني والبعلي ورأيت به قص أظفاره يوم الخميس بسند المتقدم ولا بأس بمراد سندی إلى المناوي فإن الاتصال في السلسلات من تقويمه على مطالب أخبرني به شيخنا العلامة عبد الحافظ ابن أبي بكر المزجلى الحنفي ورأيت به قص أظفاره يوم الخميس بمدينة زيد سنة ١١٦٤ قال أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المتكسر ورأيت به قص أظفاره يوم الخميس بمكة قال أخبرنا عبد الله بن سالم البصري ورأيت به قص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ محمد بن علاء الدين البابلي ورأيت به قص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الشيخ عبد الرزاق بن أبي العارفين الحدادي المناوي ورأيت به قص أظفاره يوم الخميس بسند المتقدم (وهذه) حكمة ظاهرة عند صدق التأمل وتلك (الصفات) الخفية في الترتيب) المذكور في القص (تتكشف بنور النبوة في لحظة واحدة) لمن اقتبس جودته منه (وإنما يطول التعب علينا) بعدنا عن تلك الافوار (ثم لو سلطنا ابتداء وعلمنا خطرتنا) بالبال (وإذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه) المرامى في ذلك (وإنما تيسر لنا بما عايناه على الله عليه وسلم) وفي بعض النسخ باعتنا على الله عليه وسلم ثم (بشهادة الحكم وتبينه على المعنى استنباط المعنى) من ذلك (ولا تظن أن أجمالك في طريق الحق) (أن أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت خارجة عن دائرة (وزن معنوي (قانون) الهوى (وترتيب) وبأن (بل جميع الامور الاختيارية التي ترددها المعاصي بين قسمين أو أقسام) متنوعة (كان لا يقدح فيهم على واحد) منها (معنى الاتفاق بل معنى يقتضي الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق حجية الهام

وهذه الصفات في الترتيب تتكشف بنور النبوة في لحظة واحدة وإنما يطول التعب علينا ثم لو سلطنا ابتداء عن الترتيب في ذلك وعلمنا خطرتنا وإذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه ربما تيسر لنا بما عايناه على الله عليه وسلم وبشهادة الحكم وتبينه على المعنى استنباط المعنى ولا تظن أن أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت خارجة عن دائرة (وزن معنوي (قانون) الهوى (وترتيب) وبأن (بل جميع الامور الاختيارية التي ترددها المعاصي بين قسمين أو أقسام) متنوعة (كان لا يقدح فيهم على واحد) منها (معنى الاتفاق بل معنى يقتضي الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق حجية الهام

وضبط الحركات بموازن

المعاني حصص أولياء الله تعالى وكلما كانت حركات الإنسان وخطراته إلى الضبط أقرب ومعنى الأهمال وتركه أكثر وكان قهر من الله عز وجل أظهر ذلك قرب بحركاته من الولي الحاني هو القريب (من النبي صلى الله عليه وسلم) هو القريب من الله عز وجل بشرى ذلك قوله تعالى فتعوبني بحبكم الله (والقريب من الله لا بد أن يكون قريبا فالقريب من القريب بزيادة) أي النسبة إلى غيره الذي ليس هو قريبا (فنه وذاته أنه يكون زمام حركاتنا وسكانتنا) في الأمور والأفعال ولا كلها (في ناحية الشيطان) أي في بدنه (بواسطة الهوى) النفس (في) ونسب من ضبط الحركات ما كماله صلى الله عليه وسلم فإنه ثبت من حديث ابن عمر فيما رواه الطبراني بإسناد ضعيف أنه (كان يكتفي في عبته ثلثا وفي اليسرى اثنين) أي (فيبدأ باليمين) لأنه كان من عادته الثمين في شأنه كله ككله عندا الترمذي في الشمائل وإنما كان يختار البداية باليمين من العين (لشرفها وتفاوته في العيين) بأن في أحدهما ثلثا وفي الأخرى اثنين (لتكون الجلة وتر) أي فردا (فان للو تفضلا على الزوج) من الأعداد (فان الله سبحانه وتر يحب وتر) هو حديث وقد أغفل العراقي أن حجه أحدوا البراز عن ابن عمر وقال الهيثمي رحمه مؤثرون وأخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة عن أبي هريرة عن ابن عمر قال الهيثمي أن الله تعالى واحد في ذاته لا يقبل الاقسام والتجزئة واحد في صفاته فلا شبيه واحد في نفسه فلا شريك له ليس كمثل شيء وهو السميع البصير يجب الوتر أي صلاته أو أعم بمعنى أنه يجب عليه شرفه من عمله قبول الحسنات قال القاضي وكل ما يناسب الله في مناسبة كان أحب إليه مما يمكنه تلك المناسبة وعند الترمذي من حديث عامر بن زبادة فأوروا بأهل القرآن وهذا يؤيد من ذهب إلى أن المراد بالوتر صلاته وفيه إطلاق الوتر على الله تعالى ولكن لا من جهة العدد ولكن بمعنى لا تقبله كاملا ولا الفرد عليه ذلك المعنى (فلا ينبغي أن يتخلو فعل العبد من مناسبة لوصف من أوصاف الله تعالى) فحين عليه أن يكون من أهل الوتر في جميع الأفعال المعنى يطلب العدد والكسمة قال الحكميم الترمذي خلق الله الأشياء على محبوب الوتر واحدا وثلثا وخمسا وسبعا والعشر واحد والكروبي واحد والقلم واحد والروح واحد والدار واحد والجن واحد وأواب الجنة سبعة والامام سبعة والانهار سبعة ففرض على عباده خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة وعشرون أم القرآن أن يأتيها وترأى آخر ما ذكره وقوله فلا ينبغي الخ قال المصنف في مناقشة شرح الإجماع الحسن ولقد سمعت الشيخ أبي علي الفارمدي عن شعبة أبي القاسم الكركي أنه قال إن الأسماء التسعة والتسعين أصنافا للعبد السالك وهو بعد في السالك غير واصل وهذا الذي ذكره إن أراد به شيئا يناسب ما أورده في التنبيهات فهو صحيح ولا ينبغي به الا ذلك ويكون في النفاذ نوع نوع واستعمار والأفعال الاسماء هي صفات الله تعالى وصفاته لا يصير صفة لغيره ولكن مناه من يحصل ما يناسب تلك الأوصاف كما يقال فلان حصل علم الأستاذ وعلى الأستاذ لا يحصل للتلميذ بل يحصل له من علمه ونظره طائفة من المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً ثم أطلق يترى ركلامه فربما (ولذلك) أي لو كان الوتر محبوباً إلى الله تعالى (استحب الأتاريق لاستجماع) أما بمعنى استعمال الجري في الاستنجاء كما تقدم في بابيه أو بمعنى استعمال الخوض وكما كان يفعل ابن عمر ونقل عن مالك أيضا (وأنما يستحب على الثلاث وهو وتر) بأن يجعل في اليمين اثنين وفي اليسرى واحدا (لان اليسرى) على هذا (لاستحبها إلا) كلمة (واحدة) والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاحسان بالأكمل (فلذلك أعطى اليمين ثلثا واليسرى اثنين) فحصل الأتاريق مجموعهما مع استعجاب اليسرى حقها (وأنما يخص اليمين) بالثلاث (لان التفضل لا بد منه بالثبات واليمين أفضل) وأشرف (فهى بالزيادة أحق) من اليسار (فان قلت لم اتقص على اثنين اليسرى وهي زوج) وقد قلتم بمحبوبة الأتاريق في كل شيء وقد قال

ومن لا يعقل المعاني (وضبط الحركات بموازن المعاني) الصادقة (حسية أولياء الله تعالى) أي عاينهم وخلعهم (وكلما كانت حركات الإنسان في أفعاله) وخطراته (في قصوده وأوراداته) إلى الضبط (الاسمي) أقرب (وعن الأهمال وتركه سدى) بلا حكمه (أبعد كانت مرتبة إلى الأولياء) والصدق يقين (والانبياء أكثر وكان قهر من الله عز وجل أظهر ذلك قرب بحركاته من الولي الحاني هو القريب (من النبي صلى الله عليه وسلم) هو القريب من الله عز وجل بشرى ذلك قوله تعالى فتعوبني بحبكم الله (والقريب من الله لا بد أن يكون قريبا فالقريب من القريب بزيادة) أي النسبة إلى غيره الذي ليس هو قريبا (فنه وذاته أنه يكون زمام حركاتنا وسكانتنا) في الأمور والأفعال ولا كلها (في ناحية الشيطان) أي في بدنه (بواسطة الهوى) النفس (في) ونسب من ضبط الحركات ما كماله صلى الله عليه وسلم فإنه ثبت من حديث ابن عمر فيما رواه الطبراني بإسناد ضعيف أنه (كان يكتفي في عبته ثلثا وفي اليسرى اثنين) أي (فيبدأ باليمين) لأنه كان من عادته الثمين في شأنه كله ككله عندا الترمذي في الشمائل وإنما كان يختار البداية باليمين من العين (لشرفها وتفاوته في العيين) بأن في أحدهما ثلثا وفي الأخرى اثنين (لتكون الجلة وتر) أي فردا (فان للو تفضلا على الزوج) من الأعداد (فان الله سبحانه وتر يحب وتر) هو حديث وقد أغفل العراقي أن حجه أحدوا البراز عن ابن عمر وقال الهيثمي رحمه مؤثرون وأخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة عن أبي هريرة عن ابن عمر قال الهيثمي أن الله تعالى واحد في ذاته لا يقبل الاقسام والتجزئة واحد في صفاته فلا شبيه واحد في نفسه فلا شريك له ليس كمثل شيء وهو السميع البصير يجب الوتر أي صلاته أو أعم بمعنى أنه يجب عليه شرفه من عمله قبول الحسنات قال القاضي وكل ما يناسب الله في مناسبة كان أحب إليه مما يمكنه تلك المناسبة وعند الترمذي من حديث عامر بن زبادة فأوروا بأهل القرآن وهذا يؤيد من ذهب إلى أن المراد بالوتر صلاته وفيه إطلاق الوتر على الله تعالى ولكن لا من جهة العدد ولكن بمعنى لا تقبله كاملا ولا الفرد عليه ذلك المعنى (فلا ينبغي أن يتخلو فعل العبد من مناسبة لوصف من أوصاف الله تعالى) فحين عليه أن يكون من أهل الوتر في جميع الأفعال المعنى يطلب العدد والكسمة قال الحكميم الترمذي خلق الله الأشياء على محبوب الوتر واحدا وثلثا وخمسا وسبعا والعشر واحد والكروبي واحد والقلم واحد والروح واحد والدار واحد والجن واحد وأواب الجنة سبعة والامام سبعة والانهار سبعة ففرض على عباده خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة وعشرون أم القرآن أن يأتيها وترأى آخر ما ذكره وقوله فلا ينبغي الخ قال المصنف في مناقشة شرح الإجماع الحسن ولقد سمعت الشيخ أبي علي الفارمدي عن شعبة أبي القاسم الكركي أنه قال إن الأسماء التسعة والتسعين أصنافا للعبد السالك وهو بعد في السالك غير واصل وهذا الذي ذكره إن أراد به شيئا يناسب ما أورده في التنبيهات فهو صحيح ولا ينبغي به الا ذلك ويكون في النفاذ نوع نوع واستعمار والأفعال الاسماء هي صفات الله تعالى وصفاته لا يصير صفة لغيره ولكن مناه من يحصل ما يناسب تلك الأوصاف كما يقال فلان حصل علم الأستاذ وعلى الأستاذ لا يحصل للتلميذ بل يحصل له من علمه ونظره طائفة من المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً ثم أطلق يترى ركلامه فربما (ولذلك) أي لو كان الوتر محبوباً إلى الله تعالى (استحب الأتاريق لاستجماع) أما بمعنى استعمال الجري في الاستنجاء كما تقدم في بابيه أو بمعنى استعمال الخوض وكما كان يفعل ابن عمر ونقل عن مالك أيضا (وأنما يستحب على الثلاث وهو وتر) بأن يجعل في اليمين اثنين وفي اليسرى واحدا (لان اليسرى) على هذا (لاستحبها إلا) كلمة (واحدة) والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاحسان بالأكمل (فلذلك أعطى اليمين ثلثا واليسرى اثنين) فحصل الأتاريق مجموعهما مع استعجاب اليسرى حقها (وأنما يخص اليمين) بالثلاث (لان التفضل لا بد منه بالثبات واليمين أفضل) وأشرف (فهى بالزيادة أحق) من اليسار (فان قلت لم اتقص على اثنين اليسرى وهي زوج) وقد قلتم بمحبوبة الأتاريق في كل شيء وقد قال

فالجواب أن ذلك ضرورة
اذل جعل لكل واحد وتر
لكان المجموع زوجا اذ
الوترع الزوج زوجا يته
الا يتار في مجموع الفعل وهو
في حكم الخصلة الواحدة حسب
من رعايته في الاحاد والاثلاث
أضواجه وهو أن يتكفل
في كل واحدة ثلاثا على
قاس الوضوء وقد نقل
ذلك في الصحيح وهو الاولى
ولو ذهب استقصى دقائق
مأراعه صلى الله عليه وسلم
في حركاته لطال الامر فقس
سامعته ما لم يسمعه واعلم
أن العالم لا يكون دارنا للشي
صلى الله عليه وسلم الا اذا
اطلع على جميع معاني
الشرع فعلى لا يكون بينه
و بين النبي صلى الله عليه
وسلم الادرجة واحدة وهي
درجة النبوة وهي الدرجة
الفارقة بين الوارث والموروث
اذا الموروث هو الوارث الذي حصل
الماله واشتغل بتحصيله
واقترن عليه والوارث هو
الذي لم يحصل ولم يقد عليه
ولكن انتقل اليه و تلقاه
بعد حصوله فاشكال هذه
المعاني مع سهولة أمرها
بالاضافة الى الغوارر
والامرار لا يستقل بتركها
اذا دعا الى الانبياء ولا يستقل
بامتثالها تلقا بعد تنبيه
الانبياء عليها الا للعلماء
الذين هم ورثة الانبياء
عليهم السلام

ابن عمر في كمال التور في كل عين واحدة أو ثلاث لأن كل عضو عين مستقل (فالجواب أن ذلك ضرورة واذ
لوجعل لكل واحد وتر) واحد أو ثلاثا (كان المجموع زوجا اذ الوترع الزوج زوجا) وهذا ظاهر ولكن
يعكر عليه ما سبق بعد انه كان يكفل في كل عين ثلاثا (ورعايته الا يتار في مجموع الفعل وهو في حكم
الجملة الواحدة حسب من رعايته في الاحاد) وهذا على تقدير أن العينين في حكم عضو واحد فيقتل فيه
المجموع الفعل والحكمة المذكورة وان كانت محمية لكنها اذ عرفت بمخالفاتها يتعدم حكمها
وقد أشار المصنف لما يمارضها فقال (وان ذلك) أي لا يتار في كل عين (أيضا وجهه) لا يضاد الحكمة
(وهو أن يكفل في كل واحدة ثلاثا على قاس الوضوء وقد نقل ذلك في الصحيح وهو الاولى) قال العراقي
هو عند الترمذي وابن ماجة من حديث ابن عباس قال الترمذي حديث حسن اه قات ولطفه عندهما
كانه كمله يكفل بها كل ليله ثلاثا في هذه وثلاثا في هذه هكذا هو في لباس عند الترمذي وفي الشماثل
نصوه وقال في الملل انه سأل البخاري عنه فقال هو غير محفوظ اه وقال الصدر النانوي في جواد من منصور
منعه النبي اه ولكن نقل النانوي في شرح الجامع قال البيهقي هذا أصح ما في الاكتمال وفي احاديث
اخر ان الايتار بالنسبة الى العينين ولعل هذا ملحق بالمصنف بقوله وقد نقل ذلك في الصحيح كما يجاب عنه
الاطلاق انه من حديث الصحيحين قال ابن حجر في شرح الشماثل وآثار الثلاثة ورعايته لا يتار بين ثم
درى أوداد من اكتمل فليورث لانه متوسط بين الاقلال والاكثر ونحو الامور أرسلها (ولو ذهب
استقصى أي أطلب نهاية (دقائق مأراعه صلى الله عليه وسلم في حركاته) وسكانه وأموره كلها (اطال
الامر) عن البيان (فقس) أنت (بما سمعته) ونقل اليك (ما لم تسمع) ولم يبلغ اليك وتيقن بان أموره
صلى الله عليه وسلم كلها مناسباته ووجاهته وترتيبات الهبة عليها من علمها وجهلها من جهلها (واعلم أن
العالم) الكامل في العلم (لا يكون) وارثا لشي صلى الله عليه وسلم الا اذا اطلع على جميع معاني الشرع
وأحاط بأمرها وهو معرفة محاسنها البسيطة (حتى لا يكون) بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الادرجة
(واحدة) التي لا يصل اليها (وهي درجة النبوة) لانها موهوبة غير مكتسبة (وهي الدرجة الفارقة بين
الوارث والموروث) عنه وظاهر سابقه يدل أن من اصف علة كرهو من الصديقين عند الله تعالى ذلك
لانه ليس تحت درجة النبوة الا الصديقة وقد نالها (اذا الموروث) منه (هو الذي حصل المال له) بجهده
(واشتغل بتحصيله) بأى وجه كان (واقترن عليه) بحيث صار ملكا له (والوارث هو الذي لم يحصل ذلك
ولم يجتهد في تحصيله) ولم يقد عليه ولكن انتقل اليه) بالفرصة الشرعية (وتلقاه منه بعد حصوله)
وتحقق هذا المعنى أن الموروث عن يخدم الوارث بما تعاقب في جميع ما أورثه غير ان الارث المعنوي الذي هو
العلم ينقص شيئا من موروثه بوارثه فالوارث بخلافه ينار الوارثهم فانه ما نقل العين بالوارث من المورث الى
الوارث والانبياء ماوروا العلم وهو ماورثهم الحق والعلم ورثة الانبياء فالنبي وارث من وجه موروث
من وجه وكذلك علمه الامة فنهس من ورث علم الاحكام والشرع من ظاهر النبوة ومنهم من ورث علم
الاسرار والكشف من باطن النبوة ولهما المرتبة الثانية من الورثة وما يحصل الورثة من حضرة النبوة
لا يقبل الشبهة كما يقبل العلم النظري فهو في غاية البيان وأى عامل يعمل بأمر مشروع وحصل من ذلك العلم علم
بأنه فهوم العلم الموروث وقد نقل المصنف في ذلك حيث قال (فأما هذه المعاني مع سهولة أمرها
بالاضافة الى الغوارر والاسرار) الخفية (لا يستقل بتركها ابتداء الا الانبياء) عليهم الصلاة والسلام
فهم الوارثون عن الله تعالى بمجالهم من محض عنايته وفضله (ولا يستقل باستنباطها) أي ابراز دقائق ثلاث
المعاني (تلقا) من صدور النبوة واقتباسا من مشكاة آفوارها وذلك (بعد تنبيه الانبياء عليها) تلويحا
وتصريحا (الا للعلماء) الكمال (الذين هم) ورثة الانبياء عليهم السلام) ثم لا يتجاوز ذلك الامر المنبئ عليه
سواء كان شرعيا مخصوصا أو كان شرعا في قلبه من الانبياء قرره نبى هذا العامل فهو وارث من كان

العمل بشره خاصة ورأى فيه عاقرة له فحضر في سفوف الانبياء عليهم السلام وانه أعلم (السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة) اعلم أن زيادة السرة تسمى بالسرة وهو جسم كاهران متصل بسرة منه وأما القلفة ففيها لغات المشهور منها على وزان قصة والجمع قلف وقلفان كقصب وقصبان والثانية القلفة كقرفة والجمع قلف كقرف وهو الخلة التي تقطع في الختان ومن عظمت جلده هذه بقالة الاثاف وهي قلةاء وقلفها القالف قطعها والحشفة بالفتح بك رأس الفكي (أما السرة فتقطع في أول الولادة) في ساق المصنف هنا تجوز أن الذي يقام هو الخلة المتصل كاهران بالسرة وليس هو نفس السرة وقوله في أول الولادة أي إذا ولد المولود يجب أن يبدأ أول شيء قطع سره فوق أربع أصابع وإنما يجب قطع هذا الجسم لأنه لو بقي على طوله لتعفن وتضرر الصبي برائحته وربما وصلت عفونته إلى السرة وانما جعل القطع فوق أربع أصابع لأنه لو كان أقل من هذا لتألم الجنين به المأساء وربما بصرة نقة تقتل قتلا لطيفا وتوضع على موضع الرباط خرقه مغموسة في الزيت ونحو ما مر به في قطع السران يؤخذ العروق الصفر ودم الاثمين والازرور والكمون والاشنة والمر أجزاء سواء يسحق ويذرعلى سره ثم تشد (وأما التطهير بالختان) أي قطع القلفة التي تغطي الحشفة من الرجل وتقطع بعض الخلة التي في أعلى فرج المرأة يسمى ختان الرجل اعذارا بالعين المهملة والذال الجمجمة والراء وختان المرأة خفاضا بالهاء الجمجمة والصاد المهملة أيضا فقد اختلف في الوقت الذي يشرع فيه (فعادة اليهود اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشفر) أي يقوى (الولد أحب وأبعد من الخطر) هذا القول أشار به إلى وقت وهو البلوغ أو بعده على الأصح من مذهب المصنف لما روي البخاري في صحيحه عن ابن عباس أنه سئل مثل من أنت حين يقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا يومئذ بخون وكافوا لا يفتنون الرجل حتى يدرك وأما وقت الاستحباب فقال الماوردي هو قبل البلوغ والاختيار في اليوم السابع من بعد الولادة وقيل من يوم الولادة فان أخرجني الأربعين يوما فان أخرجني السنة السابعة فان بلغ وكان نضوا تحيفا بعلم حاله أنه ان حسن تلف سقط الوجوب ويستحب أن لا يؤخر عن وقت الاستحباب المأذون ذكر القاضي الحسين أنه لا يجوز أن يتخلى الصبي حتى يصير ابن عشرين سنة لأنه جسد يضرب على ترك الصلاة أو الختان فوق ألم الضرب فيكون أولى بالتأخير يومه النوى في شرح المذهب ولم يذكر المصنف حكم الختان هل هو واجب أو سنة وقد اختلف العلماء فيه ذهب أكثر العلماء إلى أنه سنة وليس بواجب وهو قول مالك وأبي حنيفة في رواية وفي أخرى عنه واجب وفي أخرى عنه يأثم بتركه واليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وذهب الشافعي إلى وجوبه مطلقا وهو مقتضى قول مضمون من المالكية وذهب أحمد وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه واجب في حق الرجال سنة في حق النساء واحتج من قال أنه سنة بما (قال صلى الله عليه وسلم لختان سنة للرجال ومكرمة للنساء) هكذا في اللؤلؤ في سائر نسخ الكتاب ومثله في الجامع وفي نسخة العراقي وغيره ما يحذفها قال رواه أحمد والبيهقي من رواية أبي المليح بن أسامة عن أبيه ما ساند ضعيف اه قلت ورواه الطبراني والبيهقي أيضا من حديث شداد بن أوس وأبي أيوب وابن عباس وفي سند الإمام أحمد الحجاج بن أرطاة عن والده أبي المليح والحجاج ضعيف لا يتبع به وقال ابن عبد البر أنه يدور على الحجاج بن أرطاة وليس من يتبعه قال العراقي وقد رواه الطبراني في مسنده الشاميين من غير طريق الحجاج من رواية سعد بن بشر عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس وأجاب من أوجبه إليه ليس المراد بالسنة هنا خلاف الواجب بل المراد الطرية وأجبت من احتج من أوجبه تعالى أن اتبع مله إبراهيم حنيفا وثبت في المعصنين من حديث أبي هريرة رفعه احتجنا إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمانين سنة بالقدوم وقد روى أبو يعلى من طريق علي بن رباح مصفرا قال أمر إبراهيم بالختان فاختن بقدمه فاشد عليه فأوحى الله إليه مجلت قبل أن تأمر بك بالثمة فقال يا رب كرهت أن

السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة أما السرة فتقطع في أول الولادة وأما التطهير بالختان فعادة اليهود في اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشفر الولد أحب وأبعد من الخطر قال صلى الله عليه وسلم لختان سنة للرجال ومكرمة للنساء

أَوْثَرُ أَمْرِهِ وَفِي الصَّحِيحِينَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ الْفَطْرَةُ خَمْسٌ فَذَكَرَ الْخَتَانُ وَأَغْرَبَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ مِنَ الْعَرَبِيِّ فِي شَرْحِ الْمَوْطِئِ قَالَ عِنْدِي أَنَّ الْخِصَالِ الْخَمْسَ الْمَذْكُورَةَ كَالْهَوَاجِبَةِ وَتَعْقِبُهُ أَوْ شَامَةُ عَلَى مَا سَأَلَنِي فِي آخِرِ هَذَا الْكِتَابِ وَنَقَلَ ابْنُ دَقِيقٍ الْعَبْدُ عَنْ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ قَالَ لَدُنَّ الْخَطْبِ أَنَّ الْفَطْرَةَ تَجْعَلُ الْبَرَّ مِنَ الْأَصْلِ قَبْلَ أَنْ يَصِفَ إِلَى الشَّيْءِ أَنَّهُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَرْكَانِهِ لِأَمِنْ زَوَائِدِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ وَفَقَدُودَ الْأَمْرِ بِاتِّبَاعِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلِمْتُ أَنَّ هَذِهِ الْخِصَالَ أَمْرُهَا إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكُلُّ شَيْءٍ أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى بِاتِّبَاعِهِ فَهُوَ عَلَى الْوُجُوبِ بِنِهَايَةِ أَمْرِهِ وَتَعْقِبُ بِنِهَايَةِ الْإِتِّبَاعِ لَا يَحْتَضِرُ وَجُوبُ كُلِّ مَتَّبِعٍ فِيهِ بَلْ يَتِمُّ الْإِتِّبَاعُ بِالْإِمْتِثَالِ فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا عَلَى الْمَتَّبِعِ كَانَ وَاجِبًا عَلَى التَّامِعِ أَوْ دُونَ مَا تَقْبَلُ وَتَقُوفُ تَبَيُّنُ هَذِهِ الْخِصَالَ عَلَى الْأَمَةِ عَلَى ثُبُوتِ كَوْنِهَا كَانَتْ وَاجِبَةً عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمِمَّا اخْتَفَى بِهِ الْفَاتِنُونَ بِالْوُجُوبِ مَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ مِنْ حَدِيثِ عِثْرَ بْنِ كَثِيرٍ بْنِ كَلْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِلرَّحْلِ الْفَرَسِ أَسْلَمْ أَلْقَ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ وَاسْتَنْتِ فَاسْتَدَلَّ ابْنُ سَرِيحٍ عَلَى وَجُوبِهِ بِالْإِجَاعِ عَلَى تَحْرِيمِ النَّظَرِ إِلَى الْعُورَةِ فَلَوْلَا أَنَّ الْخَتَانُ فَرَضَ لَأَبْغَى النَّظَرَ إِلَيْهَا مِنَ الْمُخْتُونِ وَتَعْقِبُ بِنِهَايَةِ سِنْدِ الْحَدِيثِ ضَعْفٌ وَقَدْ قَالَ ابْنُ الْمُنْذَرِ لَا يَنْبَغُ فِيهِ شَيْءٌ وَقَالَ ابْنُ الْقَطَّانِ عِثْرُ وَأَوْهُ يَجْهَلُونَ وَقَالَ النَّبِيُّ فِيهِ انْقِطَاعٌ فِي الْفَتْحِ أَنَّهُ مُضَيَّفٌ وَنُصِّصَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ مَا لَهُ ابْنُ سَرِيحٍ يَجُوزُ نَظْرُ الْعَلِيْبِ وَلَيْسَ الطُّبُّ وَاجِبًا إِنْجَاءً وَاسْتَدَلَّ أَبُو حَامِدٍ وَالْمَلُودِيُّ بِأَنَّهُ قَطْعٌ لَا يَسْتَلْزِمُ الْجَسَدَ قَبْدًا فَلَا يَكُونُ الْإِجَاعُ وَاقِعًا عَلَى وَجُوبِ الْقَطْعِ فِي السَّرِقَةِ وَاسْتَحْرَا بِعَدَمِ الِاسْتِخْلَافِ عَنِ الشَّعْرِ وَالْفَطْرِ وَبِالتَّجَدُّدِ عَنِ الْقَطْعِ فَانَّهُ لَا يَجِبُ وَتَعْقِبُ

وَيُنَبِّئُ أَنَّ لَا يَبْلُغُ فِي خُطْفِ الْمَرْأَةِ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا مَعْصِيَةَ كَانَتْ تَخْطِفُ بِالْأَمِّ عَطِيَّةُ أَتَيْتِي وَلَا تَهْتَكِي فَانَّهُ أَسْرَى لَوَجْهِ وَأَحْطَى عِنْدَ الزَّوْجِ

بِإِنْ قَطْعَ الْبِدَانِ أَيْ بِإِنْ فِي مَقَابِلَةِ جَرَمٍ عَظِيمٍ فَلَمْ يَتِمَّ الْقِيَاسُ وَاسْتَحْتَجَّ الْقَطْعُ لَوْ جُوبُهُ بِأَنَّهُ سَاءَ الْغَلْفَةُ تَحْبِسُ الْخَاصَّةَ وَيَنْجِي مَعْدَةَ الْإِسْلَامِ فَجَبَّازُ الْفَتْحِ وَشَبَّهَ الْخَاصَّةَ بِطَائِفَةِ الْفَقْرِ وَاسْتَحْتَجَّ الْمَلُودِيُّ فَقَالَ فِي الْخَتَانِ ادْتَخَالُ الْمَعْظَمِ عَلَى النَّفْسِ هُوَ لَا يَشْرَعُ إِلَّا فِي أَحَدِي ثَلَاثَ خِصَالَ خُطْفَةٍ أَوْ عِصْيَانٍ أَوْ وَجُوبٍ وَقَدْ اتَّفَقَ الْإِسْنَانُ فِي ثَلَاثِ الْخَتَانِ وَتَعْقِبُهُ أَوْ شَامَةُ بِأَنَّ الْخَتَانِ عِدَّةُ مَصَالِحٍ كَرَّمَ بِالْهَوَاجِبَةِ وَالْخَاطَةِ فَانَّ الْخَاطَةَ مِنَ الْمُسْتَقْدَرَاتِ عِنْدَ الْعَرَبِ وَكَثَرَتْ مَعَهُمْ لِقَالِفٍ فِي أَشْعَارِهِمْ (تَبَيَّنَ) قَالَ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ الْحِكْمَةُ فِي الْخَتَانِ أَنَّ الْحَشْفَةَ قُوَّةُ الْجَسَدِ فَادَامَتْ مُسْتَوْرَةً بِالْخَاطَةِ تَقْرَى الْخَاطَةُ عِنْدَ الْمُبَاشَرَةِ فَانَّ الْخَاطَةَ تَصِلُ إِلَى الْحَشْفَةِ فَضَعُفَتْ الْخَاطَةُ وَهُوَ الْإِتِّبَاعُ بِشَرِّ بَعْتِنَا تَقْلِيلًا لِلْخَاطَةِ لِقَطْعِهَا فَانَّ الْقَطْعَ لَدُنَّ الْخَتَانِ (مَهْمَةٌ) اخْتَلَفَ فِي خَتَانِ نِسَاءِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ أَحَدُهَا أَنَّهُ وَلَدٌ يَحْتَوِي مَقْطُوعَ السَّرَةِ أُخْرِجَهُ ابْنُ عَسَاكَرٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَالطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَأَبُو نَعِيمٍ وَالْحَلَبِيُّ مِنْ طَرَفٍ عَنْ أَنَسٍ نَحْوَهُ وَصَحَّحَهُ الضَّيَاءُ فِي الْخِتَارَةِ لَكِنْ نَقَلَ الْعِرَاقِيُّ عَنِ الْكَفَالِ بْنِ الْعَدِيمِ أَنَّهُ قَالَ لَا يَنْبَغُ فِي هَذَا شَيْءٌ وَأَقْرَبُهُ عَلَيْهِ وَبِهِ صَرَحَ ابْنُ الْقَيْمِ وَرَدَّ عَلَى مَنْ جَعَلَهُ مِنْ خِصَالِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَدْ نَقَلَ ابْنُ دُرَيْدٍ الْوُشَاحُ عَنْ ابْنِ الْكَلْبِيِّ أَنَّ غَيْرَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَذَلِكَ وَذَكَرَ الْحَافِظُ بْنُ جَرَرٍ أَنَّ الْعَرَبَ زَعَمُوا أَنَّ الْغِلَامَ أَبُو دَاوُدَ فِي الْقَمْرِ فَصَنَعَتْ قَلْفَتَهُ أَيَّ اسْتَعْتَفَ فَصَبَّحَ الْمُخْتُونُ الثَّانِي أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَتَنَهُ جَدُّهُ عَبْدِ الْمَطْلُبِ يَوْمَ سَابِعِهِ وَصَنَعَ لَهُ مَدْبَدَةً وَهَمَّاءَ مُحَمَّدًا أَوْرَدَهُ ابْنُ عَبْدِ الْعَرَبِيِّ التَّجْمِيدُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ الثَّلَاثُ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَتَنَ عِنْدَ حُلْمَةِ السَّعْدِيَّةِ ذَكَرَهُ ابْنُ الْقَيْمِ وَالْإِسْمَاعِيلِيُّ وَمُغْلَطَايُ وَقَالَ ابْنُ جَرَرٍ بَلْ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَتَنَهُ حِينَ طَهَّرَ قَلْبَهُ وَكَذَا أُخْرِجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَأَبُو نَعِيمٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي بَكْرَةَ لَكِنْ قَالَ النَّبِيُّ إِنَّ هَذَا مِنْكَرٌ وَأَنَّهُ أَهْلٌ (وَيُنَبِّئُ أَنَّ لَا يَبْلُغُ فِي خُطْفِ الْمَرْأَةِ) أَيَّ خَتَنَ بِهَا (قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا مَعْصِيَةَ) الْإِنْصَارُفُ (وَكَانَتْ تَخْطِفُ) أَيَّ تَخْتَنُ لِنِسَاءِ (بِالْأَمِّ عَطِيَّةُ أَتَيْتِي وَلَا تَهْتَكِي فَانَّهُ أَسْرَى لَوَجْهِهِ وَحُطِّي عِنْدَ الزَّوْجِ) قَالَ الْعِرَاقِيُّ رَوَاهُ الْحَاكِمُ وَابْنُ أَبِي حَتْمٍ مِنْ حَدِيثِ الْفَصْلِيِّ بْنِ قَيْسٍ وَابْنُ دَاوُدَ نَحْوَهُ مِنْ حَدِيثِ أُمِّ عَطِيَّةَ وَكَذَا مَا ضَعُفَ لَهُ وَالْإِسْتِغْنَامُ هُوَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ بَيْنِ وَالتَّلَاحُ هُوَ الْمَالِغَةُ فِي الْعَمَلِ فَانَّهُ الرَّخِشِيُّ وَقَدْ أُخْرِجَ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ أَيْضًا مِنْ هَذَا الطَّرِيقِ وَلَقَدْ لَمْ يَنْفَضِ وَلَا تَهْتَكِي فَانَّهُ أَسْرَى لَوَجْهِهِ وَأَحْطَى

أي أكثر لما له الجود منه

وأحسن في جاعها فانظر
الى حواله لفظة صلى الله
عليه وسلم في السكاة والى
اشراق نور النبوة من
مصالح الاخوان السقي هي
أهم مقاصد النبوة الى
مصالح الدنيا حتى انكشف
له وهو أي من هذا الامر
النازل قدره ما وقعت
الفظة عنه خيف ضرره
فصحت من رأسه رجة
للناس لينصيح لهم بمن
بعثته مصالح الدنيا والدين
صلى الله عليه وسلم الثامنة
ماطال من العجبة وانما
أخبرها لنطق بها ما في
العجبة من السن والبدع اذ
هذا أقرب موضع يليق به
ذكرها وقد اختلفوا فيها
طال منها فقتل ان بعض
الرجل على طبعه وأخذ
ماض عن القصة فلا بأس
فقد قله ابن جرير وجاعة
من التابعين واستحسنه
الشيخ وان سربن وكرهه
الحسن وقادقوا فلا تركها
عائفة أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اخبر العجبة
والامر في هذا قريبان
لم ينشأ من قصص العجبة
وتدبرها من الجواب
فان القول المرفوع قد يشوبه
الافتقار بطريق السنة
للتقنين بالتبليغ فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه
النية وقال الخليل عجت
رجل عاتل طويل العجبة

عند الزوج ولغذا العجبة من قيس كان بالمدية امرأة يقال لها أم عطية تخفف الجوارى فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك والعجبة من قيس وأدى هذا الحديث قبل هو الفهرى وقيل غير وقال الحافظان
عجز ورواه أبو داود في السنن وأعله محمد بن حسان فقال مجهول وضعف وقال في موضع آخر كلاهما ضعيف
وحكى أسرى الوجه (أي أكثر لما له الوجه ودمه) لان شهواته تاتي بالاشباع فبرجع الدم الى الوجه
ويظهره الطراوة (د) معنى قوله وأعطى عند الزوج أي (أحسن في جاعها) وذلك لان الحافضة اذا
استأملت حلبة الخناضت ضعفت شهوة المرأة فكرهت الجلاع فقلت حظوا عند بعلها كما هم اذا تركها
بها فلم تأخذ منها شيأ يثبت غلتها فقد لا تكتفي بجماع حلبلها فتعقم في الزنا فأخذ بعضها تعدل الخلقة
والشهوة فانظر الى حواله لفظة صلى الله عليه وسلم في الكناية مع كمال الإيجاز والاختصار والتلويح
الى اختيار الوسط الذي هو العدل (د) انظر الى اشراق نور النبوة في مصالح الآخرة التي هي أهم مقاصد
النبوة في مصالح الدنيا ودقاتها (حتى انكشف له) من وراء حجاب (وهو) صلى الله عليه وسلم مع ذلك
(أي) لم يبقأ ولم يكتب ولم يجلس بين يدي معلم (من هذا الامر النازل قدره) يشير الى الحديث المتقدم
(ما في وقعت الفظة عنه) ولم ينبه على ذلك (خيف ضرره) واشدد شره (فصحت من رأسه رجة العالمين)
محضة (ليصيح لهم بمن بعثته) أي تركها (مصالح الدنيا والدين) من كل ما يحتاج اليه الانسان منيما
(صلى الله عليه وسلم) وشرف وكرم ومجد وعظم (مهمة) قال السهيلي في الروض تغلا من نوادر أبي
زيد أول امرأة خضعت من النساء وتقتبأ ذنبا وجرت ذيلها لغير ذلك ان سارة غضبت عليها خلقت
أن تقطع ثلاثة أعضاء من أعضائها فأمرها ابراهيم عليه السلام أن يترقبها بتقبأ ذنبا وخضفها
فصارت سنة في النساء اه (الثلث) من خصال الفطرة كالفو في حديث عائشة على ما ساق في بيانه اعطاء
الشيء وهو (ماطال من العجبة) انما أخبرها لنطق بها ما في العجبة من السن والبدع اخبرها أقرب موضع
يليق به ذكرها وقد اختلفوا في ما طال منها فقتل ان بعض الرجل على طبعه وأخذ ما ماض عن القصة
فلا بأس في ذلك (فقد قله) من العجبة عبد الله (بن جرير) بن الخطاب رضي الله عنه (وجاعة من
التابعين واستحسنه الشيخ) الفقه عامر بن شرحبيل (وان سربن) محمد وآخرون (وكرهه الحسن)
البصري (وقادق) بن دعامه أو الخطاب السدوسي (وقالوا تركها عائفة) أي عفا (أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اخبر العجبة) كإلى الصحيفين من حديث ابن عمر وفي رواية أو فوا وفي رواية وفروا وفي رواية
أرخوا بانها العجبة على المشهور وقيل بالجيم من الترك والتأخير وأصله الهمز تخففا وتخفيفا واعفاء
العجبة فوير شعرها وتكثيره وانه لا يأخذ منه كالشارب من عظام الشاة اذا كثرت وزاد وهو من الاضداد
وفي الفعل المتعدي لفتان أعده وعفا وجه المصدر هنا على الراجح قال العراقي واستدله الجمهور على
أن الأولى ترك العجبة على حالها وأن لا يقطع منها شيء وهو قول الشافعي وأصحابه وقال الصائغ بكرم حلقها
وقصها وتعر بها وقال الطبري في المفهم لا يجوز حلقها ولا تنقلها ولا قص الكثير منها قال الصائغ وأما
الاخذ من طولها فحسن قال يكره الشهرة في تعظيمها كما يكره في قصها وحرها قال وقد اختلف السلف
هل ذلك حديثهم من يحدد شيأ في ذلك الا انه لا يتركها بعد الشهرة ويأخذ منها وكره مالك طولها
جدا ومنهم من حدد بمجازا على القصة فيزال ومنهم من كره الاخذ منها الا في حج أو مرة اه (والامر في
هذا قريب اذ لم ينشأ الى قصص العجبة وتدبرها من الجواب) كالجوابات أهل النجارة (فان الطول
المفرط) فيها (قد يشوبه الخلقة) الأصلية (و يطلق السنة المتقنين بالنبي) والتعيب (اليه فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه النية وقال) ابراهيم بن الاسود (النفق) فتيما الكوفة (عجت لرجل) ونص
القول عجتا من رجل (عاتل طويل العجبة) كيف لا يأخذ من لحيتيه ويبيعها (نص القول في جعلها
بين لحيتيه فان التوسط في كل شيء حسن وذلك قيل) ونص القول وقال بعض الادباء (كنا طالت

كيف لا يأخذ من لحيتيه ويجعلها بين لحيتيه فان التوسط في كل شيء حسن وذلك قيل كما طالت

الجمعة شمر العقل) وقال آخر ما طالت الجمعة من رجل الا نقص من عقله بقدر ما طال من لحيته قال
صاحب القوت وأشدت لبعض الظرفاء

لا تجبن الجمعة * طالت منابتها طويده * نهوى بماء صفى الزنا * حكايتها ذنب الحسيلة

قد يدرك الشرف المقت * وما وليت عقله

وأشدت لبعض العرب لعمر كماله القتيان أن تبت إلى الحي * وأكتما القتيان كل فتى ندى

(فصل) وفي الجمعة عشر خصال مكروهة وبعضها أشد من بعض) ونص القوت وفي الجمعة من

خفايا الهوى ودقائق آفات النفوس ومن البدع المحدثه اثنا عشر خصله بعضها أعظم من بعض وكلها

مكروهة وقد كان أجلنا ذلك عددا في باب آفات النفوس (وهو خضابها بالسواد) لاجل الهوى وبذلك

الشيب (وتبعضها بالكبريت) وغيره استجبالا لظهور علو السن وسرا للجدات والتعليق (و) من ذلك

(تنفهاؤ) أيضا (تنف الشيب منها) تقطبه للتكحل (والنقصان والزيادة فيها) على ما سبقت بيانه

(وتسريحها) تصنع لاجل الرياء ونص القوت لاجل الناس (وتركها شعبة) قلة منفرة (أظهار الزهد)

والتهون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (و) من ذلك (النظر إلى سوادها حبا) هو استيلاء وغرة

(بالشباب) وغرا (و) من ذلك النظر (إلى باضها) تكبرا بعلا السن) وتطاولا على الشباب فيجب

نقاره البهاغن النظر لنفسه من تعال العلم وتعلم القرآن الذي لا يسهل جهله (و) من ذلك (خضابها بالجره

والصفرة من غير نية) صالحة (تشبها بالصالحين) والقراءه من أهل السنة فهذه عشر خصال فزاد صاحب

القوت فقال ومنه تنصيصها كالجمعة طاعة للزمن والتسنع ووافقه النووي قصد انحصار

المكروهة فيها اثني عشر كقوله صاحب القوت وزاد حلقها وعقدتها وصفها وبثت لخصال التي عثر

ثم فسر المنصف ذلك الخصال فقال (أما الأول وهو الخضاب بالسواد) لان فرض الجهاد (فهو منهي عنه

لقوله صلى الله عليه وسلم خير شبابكم من تشبه بشيخمك وشيخمك من تشبه بشبابكم) كذلك في قوت

ولكن قال بكونكم بدل بشيخمكم قال العراقي أخرجه الطبراني من حديث وثله بن الألقع بإسناد

ضعيف اه قلت وكذا أبو يعلى قال الهيثمي وفيه من لم أعرفهم وأخرجه البيهقي من ابن عباس وقال

تفرد به بحر من كثير السقاو صرح قال في الكاشف تركوه وفي الضعفاء اتفقوا على تركه وفيه أيضا الحسن

ابن أبي عمير وهو ضعيف وأخرجه ابن عدي عن ابن مسعود وقال ابن الجوزي حديث لا يصح (والمراد

بالتشبه بالشيخوخة) في الحديث المذكور (في الوفاة لاقى تبيض الشعر) فانه مكروه لما فيه من اظهار

علو السن وتوصلا إلى التمدد وقال ابن أبي ليلى يعني ان أرى قفا الشاب أحمره شيئا وأبيض أرى قفا

الشبح أحمره شيئا فأذا هو شيخ وأخذ المارودي من الحديث انه ينبغي للطلاب الاقتداء بأشبانهم

والتشبه بهم في جميع أفعالهم لمصيرها آثما وعليها تأثا ولما ألفها جماعة وقال المتأخر في شرح الجامع

معنى من تشبه بكونهم أي في سيرتهم لاقى صورتهم فقلب عليه وقال الملم وبكينة الحلم وزهدة التقوى

من مداني الأمور وكف نفسه عن علة الطبع والصلاح والنسوة والتعصب والإهو فيكون في الدنيا رعاية

أهله وفي القامة في ظله ومعنى من تشبه بشبابكم أي في الجملة والنبات والمصبر عن الشهوات والتصدق

من حضا الشباب على اكتساب الحلو وزجر الكحول عن الخفة والطيش (ونهي) رسول الله صلى الله

عليه وسلم (عن الخضاب بالسواد) قال العراقي أخرجه ابن سعد في الطبقات من حديث عمرو بن العاص

بإسناد منقطع وسلم من حديث جابر وغيره وهذا يبش وأجبت السواد فله حين وأى باض شعر أرى ففاعة

قلت وأخرجه أحمد عن أنس بلقفا غيروا الشيب ولا تقره السواد وزاد في الفردوس يعني أياها عافاة

(وقال) صلى الله عليه وسلم (هو خضاب أهل النار) أي الخضاب بالسواد (وفي لفظ آخر الخضاب بالسواد

خضاب الكفار) قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلقفا الكافر قال ابن أبي

الجمعة شمر العقل (فصل)

وفي الجمعة عشر خصال

مكروهة وبعضها أشد

بكره من بعض خضابها

بالسواد وتبعضها بالكبريت

وتنقلها وتنق الشيب منها

والنقصان منها والزيادة

فيها وتسريحها تصنع لاجل

الرياء وتركها شعبة أظهارا

للزهد والنظر إلى سوادها

حبا بالشباب وإلى باضها

تكبرا بعلا السن وتبعضها

بالجره والصفرة من غير نية

تشبها بالصالحين أما

الأول وهو الخضاب

بالسواد فهو منهي عنه

لقوله صلى الله عليه وسلم

خير شبابكم من تشبه

بشيخمك وشيخمك من تشبه

بشبابكم والمراد

من تشبه بشبابكم والمراد

بالتشبه بالشيخوخة في الوفاة

لا في تبيض الشعر ونهي

عن الخضاب بالسواد وقال

هو خضاب أهل النار وفي

لفظ آخر الخضاب بالسواد

خضاب الكفار

حاتم منكراه وسبأني بقصة الحديث قرياً ومذهب الشافعي يذهب خضب الرجل والمرأة بخمر حرة أو صفرة ويحرم عليهما أن يخضبا بالسواد إلا الرجل لحجة الجهاد وقد يكرهه ابن حجر في شرح الشرائع وأما قول بعض منع الأكرن أن خضاب مطلقاً هو مذهب مالك فقد رده النووي بما هو مذهب كوفي في شرح مسلم (وتزوج رجل) بأسراء (على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنقل) أنزال (خضابه وظهور سنه) وفي القوت فظهرت شيبته وفي بعض النسخ وظهور شيبته (فرغمه أهل المرأة إلى عمر رضي الله عنه فردنكاحه وأوجهه ضرباً وقال غررت القوم بالشباب وبست عليهم شيبك) ونص القوت ودلست عليهم شيبك (وبقال أول من خضب بالسواد فرعون) ملك مصر (لعنه الله) فله صاحب القوت وذكره السيوطي في الأوليات (وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كقوام الجمل لا يرعون راحة الخنة) أورد صاحب القوت وقال رواه سعيد بن جابر عن ابن عباس وقال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه بأندلجيد اهـ والحواصل جمع حوصلة الطائر تشديد اللام وتخفيفه معروف ولا يرعون أي لا يشعرون (الثاني الخضب بالصفرة والجر) عد في الأجل آخرة قدمه في التفصيل أناسه ما قبله ولا بأس في ذلك (وهو جائز) إذا عارفته نية صالحة وهو أن يكون (تليسا للشيب على الكفار في الفزو) عليهم (والجهاد) فيهم (فان لم يكن على هذه النية بل لفتنة بأهل الدين) والصالحين وليس منهم (فهو مذموم) ولا يخفى أن مذهب المصنف أن الخضب بغير السواد سنة سواء كان بمصرة أو صفرة وهذا الاختراع فيه إلى نية الجهاد بل حاجة الجهاد تبع السواد فتلاعي غيره كما تقدم فتأمل (وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفرة خضاب المسلمين والجره خضب المؤمنين) هكذا أورد صاحب القوت قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بن الخطاب عن أبي حاتم منكراه اهـ قلت أورد الحاكم في المناقب ولكن لفظهم الصفرة خضاب المؤمنين والجره خضب المسلمين والسواد خضب الكفار قال بعض رواه تدخل ابن عمر على ابن عمر وقد سؤد لحينه فقال السلام عليك أجم الشوب قال أما تعرفني قال أعرافك شيخاً وأنت اليوم شاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك كره قال النبي منكرو وقال العنبي فيهم من لم أعره وتعبيره بالمؤمنين نارة وبالمسلمين أخرى تغني وهذا الحديث كما تراه مشتمل على ثلاث جمل وقد قلعه المصنف كما ترى تبعاً لصاحب القوت (وكانوا يخضبون بالحناء للعمرة وبالخلوق والكتم للعمرة) هكذا أورد صاحب القوت والخضب بهم ما يحبو به مطلوب لكونه دأب الصالحين وفي الصحيحين من حديث ابن عمر أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصمغ بالصفرة وهو دليل مذهب المصنف أن الخضب بغير السواد سنة وبذلك ما رواه أبو داود في سنة مزجل على النبي صلى الله عليه وسلم قد خضب بالحناء والكتم فقال هذا حسن فرأى خضب بالصفرة فقال هذا أحسن من هذا كله وماتل بعض من منع الخضب مطلقاً وهما لما لا لا أكثر من بارودي من انتهى عن تغيير الشيب ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يغير شيبه وقد أجلب عنه النووي بأن ماس من حديث ابن عمر وغيره لا يمكن تركه ولا تأويله قال والختار أنه صلى الله عليه وسلم صبغ في وقت وترك في معظم الأوقات فأخبر بكل بما رأى وهو صادق وهذا التأويل كلتمين الجمع به بين الأحاديث والله أعلم والحناء معروف والكتم محرمة كوتيسد من نبات الجبال ورفه كرواق الأصم يخضب به مذقوا له فقدر اللعل والبسود انضج وقد يصبر منه دهن يستعم به في البوادي وإذا خلط بالوشمة خضب مراداً وتقدم أن الخضب بالسواد حرام مالم يتو الجهاد (د) قد (خضب بعض العلما بالسواد لأجل الفزو) على الكفار فيهم نه شاب قوي فيها أول من منه ومنهم عبد الله بن عمر وفاته كان يخضب كذلك بهذه النية (وذلك لا بأس به إذا صحت النية ولم يكن فيه هوى وشهوة) لنفسه والأصل فيه لصاحب القوت حيث قال فاما الخضب بالسواد فقد

روى عن بعض العلماء من كان يقاتل بسبيل الله عز وجل انه كان يخطب بالسواد ولكن لم يخطب به
 لأجل الهوى ولا لتدليس الشيب انما كان يهد هذا من اعداد العدة لاعداء الله صلى الله عليه وآله تعالى وعدوا
 لهم واستغنوا من قوة واظهار الشبايب من القوة وقد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه واضطجع
 هروا أصحابه ليراهم الكفار فيعلمون ان فيهم جلوداً وقوة ومن صنع شاباً شابة حسنة صالحة يريد بذلك وجه
 الله تعالى وكان عالماً بما يذهب اليه فهو فاضل في فعله كان ذلك من أدون أعماله فلا ينبغي أن يستثنى به فيه
 لانار وينا عز رسول الله صلى الله عليه وسلم من شر الناس منزلة من يقتدى بسيرة المؤمنين ويرتد
 حديثه فاحذران المؤمنين سيرة وحسنة وان من شر الناس من تأمى بهامعة لنفسه في هواها (الثالث
 تبييضها بالكبريت) ونحوه والكبريت عن يميني فاذا جعلناه مازكرب تاوهو أنواع أصفر وأبيض وكدر
 وجيع أنواعه يبيض الشعر بخوراً (استجبالاً لظاهر عاوا السن) وسر القعدة (توصلنا الى التوفيق)
 والتعظيم عند الناس والاراسة (د) (توصلنا الى قبول الشهادة) أي لتقبل شهادة عند الحكماء (و) الى
 (التصديق بالرواية) أي ليتفق بذلك حديثه (عن الشيوخ) المحدثين ويدين بالسنة مشاهدة من لم يرو
 وقد فعل ذلك بعض اليهود وبعض المحدثين (ورفعنا عن الشباب واظهار الكثرة العلم) وقد فعل ذلك
 بعض النصارى والوعاظ لروايع قولهم (طناً) منه بجهله (بان كثرة الأيام) التي يصنع شعر لحيتيه تقطعه
 فضلاً أو يجعل فيه علماً ولا يعلم ان العقل غير أن في القلوب بؤران العلم والعمل مواهب من الله تعالى سلام
 الغيوب واليه أشعر المصنف بقوله (وهيات فلا يزيد كبر السن للعاقل الاجتهاد فالعلم ثمره العقل وهي
 غرة رقة في القلب) ولا يؤثر الشيب فيها بكثرة وزبادة (ومن كانت غرة الحق) وطبيعته الجوهل
 (فقطر المدة) وكثرة الأيام (بوكده حاقته) كلما كبر وزيد بهم كلاً أسروا أجمع ذلك كثيراً
 في كثير من الناس (وقد كان الشيوخ في السن والعلم) (يقدرون الشباب) ورون قولهم (بالعلم)
 والذين قواضوا علماً خبيراً لا تكبروا بالكبر ولا علماً (كان) أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 يقدم) عبدالله (بن عباس) وهو حديث السن على أكاره الصباية وسأله دونهم) هكذا أورد صاحب
 القوت وقال ابو نعيم في الحلية حدثنا سليمان حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا أبو عمرو النعمان حدثنا أبو
 عروبة عن أبي بشر عن سعد بن جبير عن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أشباخ يدق قال بعضهم لم
 تدخل هذا النبي معاً ولأننا أبناءه منه فقال انه من قد علمت قال فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم وما رأيت به دعاني
 يومئذ إلا ليربهم مني فقال ما تقولون اذا جاء نصر الله والفتح حتى ختم السورة فقال بعضهم أمرنا أن نحمد الله
 ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وقال بعضهم لا ندري ولم يقل بعضهم شيئاً فقال لي يا ابن عباس أ كذلك
 تقول قلت لا قال فما تقول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عمله الله اذا جاء نصر الله والفتح
 فخرج مكة فذلك علامة أجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان تواباً قال عمر ما أعلم منها إلا ما علمت حدثنا
 أحمد بن جابر بن مالك حدثنا محمد بن يونس الكوفي حدثنا أبو بكر الحنفي حدثنا عبيد الله بن وهب عن
 محمد بن كعب القرظي عن ابن عباس ان عمر بن الخطاب جلس في رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من المهاجرين فذكروا اليه القدر فتكلم منهم من جمع في يده حتى سمع قرايع القوم فيها الكلام
 قال عمر مالك يا ابن عباس صليت لانتكلم تكلم ولا تخطأ لحدثة قال ابن عباس فقلت يا أمير المؤمنين ان
 الله وتر يحب الوتر فجعل لي أيام الدنيا تسو على سبع وشطق الانسان من سبع وشطق أرواقنا من سبع وشطق
 فوقنا السموات سبعاً وشطق تحتنا أرضين سبعاً وشطق على من المثاني سبعاً وشطق في كل من نكح الاقربين
 من سبع وشطق الميراث في كل من سبي وسبي في السجود من سبعاً وشطق على سبع وطاق رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سبعاً بالكعبة وبالصلوات المروعة وسعا وري الحارس سبعاً لاسم كرامته بما ذكر في
 كلبه فأراها في السبع الاواخر من شهر رمضان والله أعلم قال تعجب عمر وقال ما وافقني فيها أحد

الثالث تبييضها بالكبريت
 استجبالاً لظاهر عاوا السن
 فوصلنا الى التوفيق وقبول
 الشهادة والتصدق بالرواية
 عن الشيوخ وترفعنا عن
 الشباب واظهار الكثرة
 العلم طناً بان كثرة الأيام
 تقطعه فضلاً وهيات فلا
 يزيد كبر السن للعاقل الا
 جهلاً فالعلم ثمره العقل وهي
 غرة رقة ولا يؤثر الشيب
 فيها ومن كانت غرة الحق
 الحق قطر المدة فذكر
 حاقته وقد كان الشيوخ
 يقدمون الشباب بالعلم
 كان عمر بن الخطاب رضي الله
 عنه يقدم ابن عباس وهو
 حديث السن على أكاره
 الصباية وسأله دونهم

انظر وما ذكره ابن ابي عمير بالنسبة الى العتاب بن ابي رافع كان حين الولاية ابن عشرين سنة واما
 بالنسبة الى المعاذ فانما يتبع له ذلك على قول يحيى بن عبد الصارى ومالك واى حاتم انه كان حين مات ابن
 ثمان وعشرين سنة والراجح انه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة في الطاعون سنة ثمان عشرة والله اعلم اهـ
 قلت ولعل هذا هو السبب في احاطة ذكره عند صاحب القوت وتبعه المصنف (وروى عن مالك) اطلقه
 فتبوه انه مالك بن انس فيه المدينة وليس كذلك ففي القوت جرد وبناعن مالك بن مغول رجه انه وهذا
 من المصنف الحلاق في محل التقييد ومالك بن مغول هذا يحيى كوفي روى عن ابن ابي ربيعة والشعبي وعنه
 شعبة واؤنعم وقبيصة جرد روى له الجماعة ما سنه ١٥٩ (قال قرأت في بعض الكتب) المنزلة
 (لا تفرنكم اليه فان التيسر له لحيته) والتيسر هو انه ذكر من العز اذا أتى عليه الخول وقبل الخول هو جدي
 الجمع تيسر (وقال ابو عمرو بن العلاء) سيد القراء بالبصرة قرأت في طبقات القراء الذي يتخطا مختلف في
 اسمه على تسعة عشر قولاً والذي صحه ابن بن العلاء بن عمار بن العريان بن حصين بن الحرب بن سيلمه
 ابن حجر بن مزان بن مالك بن عمرو بن نعيم المازني التميمي توفي سنة ١٥٤ روى عنه ابو عمرو والبيهقي
 وغيره وله اخوة اقر بعمه معاذ واوشان والعران واؤفخص (اذا قرأت الرجل طويل القامة) أي القدر
 (صغير الهامة) أي الرأس (خبر بعض الهبة) أي كنيها (فاقتض عليه بالحق) أي قلة العقل لان كلا
 من الاوصاف المذكورة على استقلالها مذموم فكيف اذا اجتمعت (ولو كان أمة بن عبد شمس) بن
 عبد مناف وهو أبو الاصص والغنابس وانما ذكره لشرفه هكذا أورده صاحب القوت وزاد وقال
 معاوية رضي الله عنه يبين حق الرجل في طول قامته وعظم لحته وفي كنبه وفي نقش خاتمه اهـ ومنه ما يحكى
 ان الاصمعي كان قد ذكر له رون الرشده المقلبة فيمنها هو ذات يوم في طوله شرف على السوق وبين
 يديه الاصمعي اذ مر رجل على هذه الصفة فقال له اترى هذا الرجل يكون أحق فقال الجبر به مولانا
 فطيله في الحال فخر فساه عن اسمه فذكر له وسأله عن كنبه فقال أبو عبد الرحمن الرحيم مالك يوم
 الدين فقال الاصمعي هذه واحدة ففصله هرون ثم سأله على نقش خاتمه فقال وتنفذ الطبر فقال مالي لأرى
 الهدم دام كان من الغائبين فقال الاصمعي هذه ثنتان الى آخر القصص هي مفروقة ثم قال صاحب القوت
 ولم تكن الاشياخ يستنكفون أن يتعلوا من الشباب ما جعلوا ولا نزلون عليهم اصغر منهم اذ الفضل يد
 الله يؤتبه من يشاء لمانع لما أعطى فيعطى فنه من يشاء من صبي وغيره ولا معلى المانع من كبير وغيره
 (وقال أيوب) هو ابن أبي نعيم واسمه كيسان أبو بكر (الغضائى) البصري الامام نسب الى محلة
 الحنثيان بالبصرة لتزوله فيها روى عن عمرو بن سلمة الجرمي ومعهذا ابن سيرين وعن شعبة وابن علية
 قال شعبة ما رأيت مثله كان سيد الفقهاء ما سنه ١٣١ عن ثلاث وستين سنة (أذكرت الشيخ ابن
 ثمانين سنة يتبع الغلام يشلم منه) فيقاله تعلم من هذا فنقول ان ما تبعه مادامت أعلم منه (وقال على
 ابن الحسين) بن علي بن أبي طالب الامام زين العابدين والد أبي عبد الله البقر (من سبق اليه العلم قبلك
 فهو) أفضل منك و (امد لك به) وان أصغر سنًا منك هكذا أورده صاحب القوت (وقيل لابي عمرو بن
 العلاء) تقدمت ترجمته قريباً (ابن الحسن من الشيخ) من بلغ من الشيخوخة (أن يتعلم من الصغير فقال ان
 كان الجهل يتعجب فالتعلم بحسن به) ونص القوت ان كنت الحجة تحسن به فالتعلم بحسن به وانه يحتاج
 الى العلم مادام حياً (وقال يحيى بن معين لاجد من حنبل) تقدمت ترجمته (وذكرناه عن يحيى خلف بنه)
 الامام (الشافعي) رضي الله عنه وذلك بعداد في المقدمة الاولى وكان قد لازمه اذذاك كثيراً (باب ابا عبد
 الله) هي كتبه الامام أحد وبقية الأئمة سوى أبي حنيفة (تركت حديث سليمان بن عيسى لاسفيان
 الثوري فإنه قد قدم الوفاة سنة ١٦٣) (يسأله ويخشي) خطبته هذا الشاب الفتي) يعنى به الشافعي
 (وتسمع منه فقال له اجدوا عرفك لكتبت غشياً) فتركه (من الجالب الاخران علم سليمان فأتى به)

وروى عن مالك رحمه الله
 أنه قال قرأت في بعض
 الكتب لا تفرنكم اليه
 فان التيسر له لحيته
 أو عمرو بن العلاء رأيت
 الرجل طويل القامة
 صغير الهامة فبعض الهبة
 فاقتض عليه بالحق ولو كان أمة
 ابن عبد شمس وقال أيوب
 المصنفاني أذكرت الشيخ
 ابن ثمانين سنة يتبع الغلام
 يتعلم منه وقال علي بن الحسين
 من سبق اليه العلم قبلك فهو
 امد لك به وان كان أصغر
 سنًا منك وقل لابي عمرو بن
 العلاء ابحسن من الشيخ
 أن يتعلم من الصغير فقال ان
 كان الجهل يتعجب فالتعلم
 بحسن به وقال يحيى بن معين
 لاجد من حنبل وقد رآه
 عن يحيى خلف بنه الشافعي
 باب ابا عبد الله تركت حديث
 سليمان بن عيسى وخطب
 بنه هذا الفتي وتسمع منه
 فقال له اجدوا عرفك
 لكتبت غشياً من الجالب
 الاخران علم سليمان فأتى به
 فأتى به

أى مشافهة من غير واسطة (أذكرته بنزول) واسطة عنه (وان عقل هذا الشاب ان فاتني لم أذكره
يعاول ولا نزول) هكذا أو رده صاحب القوت والقلب الحضرى في الجمع الالهي وكان غير الشافعي اذ ذلك
نفل أو بعين سنة ولذلك وصفه بالشاب بالفنى (تنبه) * تدبني بما يناسب واره في هذا الموضوع
من كلب التوت ومانعه قال يوسف أبانكر الجلال يقول انى لارى الصبي يعمل التوت فاستحسنه فأتدري
به فتكون امامي فسه فاما معنى الخبر الذى روى لزال الناس بخير ما تأمهم العلم عن أكارهم فاذا تأمهم
عن أصاغرهم هلكون فان ابن المبالغة سئل عن ذلك فقال أصاغرهم أهل البدع لانه لا صغر من أهل السنة
عنده علم ثم قال كم من صغير السن جلتا عنه كبير العلم وقد قبل عن أكاره يعنى أصاغر رسول الله صلى الله
عليه وسلم فهذا مواعظ للخبر الاستحلال لزال الناس بخير مادام فهم من رآ في ولياً تبين عليهم ذنات يطلب
في أقطار الارض وجل رآ في فلا يوجد كيف وقد جعلت ذلك لفظه ذكره لزال الناس بخير ما تأمهم العلم
عن أصاغرهم عن أصاغر رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أكارهم فاذا تأمهم عن أصاغرهم استعصى الكبير
على الصغير فيهلكوا أى لا يرى نفسه أن يتعلم منه المذكرنا من الحياء والكبر والاستكفاف ووجه آخر
هذا مجازة عندى على الخبر والكون لا على التمر والعسل لانه قد جعل في الأمر وصف هذه الامه في أول الزمان
يتعلم صغارها من كبارها فاذا كان آخر الزمان تلم كل واحد من صغارها فان كان كذلك فهذا العلم تفضل
الاصاغر وتشرى هذه الامه على سالف الامم لانهم لم يكونوا يعلمون العلم الا عن القسيسين والاحبار
والرهبان والاشياخ العباد الزهاد وأخبرنا هذه الامه في آخر الزمان تفضل سالف الامم في أول أزمته بان
يتعلم الكبير من الصغير بما فضلهم الله عز وجل فذلك كما شد وطاه للخبر لاخر أمتي كما طهر لا يدري أنه
خير أو آخر وثله من الشاهد الاخر كصفته كآمة أنا أولها والمسيح من مريم أخوها وقدره بنافى الخبر
لا تحقر واعبد آية الله عز وجل علما فان الله تعالى يحقره ان جعل العلم عنده وكان شعبة يقول من
كتبت عنه سبعة احاديث أو تخطت عنه علماً فاعيدوه قال مرة أخرى اذا كتبت عن الرجل سبعة احاديث
فقد استرقتى والله أعلم (الرابع) تنف يابضها استنكفا من الشيب ورغبة عنه (وقد نهي عليه السلام
عن تنف الشيب وقال هو نور المؤمن) قاله العراقي أخرجه أو داود والترمذى وحسنه والنسائى وابن
ماجه من روايته عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه قلت وعند المنذرى وقال انه نور المسلم وعند أبي
داود من حديثه لفظاً لا تنفوا الشيب فانه نور يوم القيامة وفي روايته فانه نور المؤمن وأخرج البيهقي
من هذه الرواية الشيب نور المؤمن لأبي شيبه جل شيبه في الاسلام الا كانت له بكل شيبه حسنة ورفع
جها درجه وفي اسناده الوليد بن كثر أو رده الذهبي في الضعفاء وروى ابن عساكر من حديث أنس
الشيب نور من خلط الشيب ففسد خلط نور الاسلام وانما جعل الشيب نور المؤمن لانه منعه عن الغرور
والهفوة والطيش وجعله الى الطاعة ويحبس نفسه عن الشهوات وكل ذلك موجب لثواب يوم المآب وفي
الحديث الاخر من خلط الشيب يعنى ازاله بغير تنف وغيره واليه أشار المصنف بقوله (وهو في معنى
الخضاب بالسواد) في اظهار الجلد وانه شايخوى قديسا (وعلة الكراهية سابق) واختلف هل النهى
للتعظيم واختاره النووي لثبوت لزجر عنه في عدة أخبار وبعضهم أطلق الكراهية ومقتضى سياق
المصنف الخبر بانه جعله في معنى الخضاب بالسواد (والشيب نور الله) فقد تقدم من حديث أنس الشيب
نور والشيب في الحديث أعظم من أن يكون في الحجة أو من الرأس لانه نور وقار (والرغبة عن رغبة عن
النور) دمل الى الخلود في دار الغرور (تنبه) هذا كرا السوطى في الاوالب ان أول من شاب ابراهيم
عليه السلام وفي الاسرائيليان ان ابراهيم عليه السلام لما جمع من تقرب ولده الخربى رأت سلة في بيته
شعرة بيضاء فانكرتها وأرته اياهان ملها فاعجمته وكرهتا وطالبته باز التهاقي وأناه ملك فقال له السلام
عليك يا ابراهيم وكان اسمه ابرم فزاد اسمه هاء والهافى السريانية للتخميم والخرم ففرح وقال انك
الهي واله كل شئ قاله الملك ان الله صبرك معظما في أهل البروات وأهل الارض (الخامس) تنفها) كلها
(وتنفي بعضها جمع العبت) بها (والهوس) أى خفة العقل كما يل بذلك جماعة وما مثل عن الحربرى

وأذكرته بنزول وان عقل
هذا الشاب ان فاتني لم
أذكره بعلول ولا نزول الرابع
تنف يابضها استنكفا
من الشيب وقد نهي عليه
السلام عن تنف الشيب
وقال هو نور المؤمن وهو في
معنى الخضاب بالسواد وعلة
الكراهية سابق والشيب
نور الله تعالى والرغبة عنه
رغبة عن النور الخامس
تنفها أو تنف بعضها جمع
العبت والهوس

وذلك لمكر ودمشق الملقبوتف (٤٦) الفين بديعة وهما يابا العنقة شهد عديم بن عبد العزيز رجل كان يتف فيكمه فرد

شهادته وردعمر بن الخطاب
رضي الله عنه وابن أبي ليلى
قاضي المدينة شهادة من
كان يتف لحته وأما تفها
في أول النبات تشبها بالرد
فن المنكرات الكارخان
الحسن بن قتال قال فاته
سجانه ملائكة يسعون
والعز بن بني آدم بالحي
وهو من تمام الخلق وبها
يقبر رجاله عن النساء
وقيل في غرب التأويل
البحرعي المراد بقوله تعالى
يزيد في الخلق ما يشاء قال
أصحاب الأحنف بن قيس
ودندان نشري للأحنف
لحبة ولو بشر بن ألفا
وقال شرح القاضي ودند
ان في لحية ولو بشره آلاف
وكيف تتركه الحبة وفيها
تعليم الرجل والنظر إليه
بعين العلم والوقار والرفع في
المجالس وإقبال الوجوه إليه
والقديم على الجماعة
وقاية العرض فان من
يشتم بعرض بالجنة ان كان
للمشتم لحية وقد قيل ان
أهل الجنة مرد الاهرون
أشاموسى صلى الله عليهما
وسلم فان له لحية الى سرته
تخصيصا له وتفضيلا
* السادس تخصيصها
كالعبسية طاعة على طاعة
لترين للنساء والنصم
كعب يكون في آخر الزمان
أقوام يقصون لحاهم
كذب الجملة بعقربون تعالهم كالتاجل أولئك لا خلق لهم

معروفة المصادق يرى عن أبي هريرة أن أصحاب الجبال عليهم السجنان شاربهم كالصامى ونعالهم
 خروطية أي نعالهم لها أعناق طوال مفرقة كالخرطوم والسيبان جمع صاب العباسى والصيامى
 القرون (السابع الزيادة فيها) والنقص منها (وهو أن يزيد في شعر العارضين من الصدغ وهو من شعر
 الرأس حتى يجاوز عظم الحنك) وذلك هو حد الحية (أو) أخذ بعض العذار في خلق الرأس ويدخل فيه
 تنف جانبي العنقة وهما الفنكان أو ينقص من العظمين حتى ينتهي إلى نصف الخدود (ذلك) نقصان من
 الحية وهو (بيان هيئة أهل الصلاح) بل هو مشقة فليحتب ذلك (الثامن تسريحها لأجل الناس)
 فصنعوا وتر كهاشعة أطهارا الزهد والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (قال بشر) هو الحاني
 كذا في نسخ الكتاب والصواب قال السري وهو ابن المغلس السقطي خال الجند كاهو مصر حه في القوت
 وغيره (في الحية شركان) خضبان (تسريحها لأجل الناس) أي لأراعتهم (وتر كهاشعة) أي شعة
 مغبرة قتائل (لأطهار الزهد) ونص القوت لأجل الزهد وقال أيضا لو دخل على داخل فمضت لحسني
 لأجله لظننت في مشرك (التاسع والعاشر النظر في سوادها بعين الحب) والجلاد وغيره بالشباب ونظرا
 وهذا هو التاسع وأما العاشر فلم يشأه المصنف هنا وقد مر عند ذكر اتصال الجبال في الأول وهو انظر
 إلى سباضه تكبيرها بالنسب وتطاولا على الشباب فيصعبه نظره بها عن النظر لنفسه (وذلك) أي النظر
 بعين الحب (مذموم في جميع أجزاء البدن بل في جميع الأخلاق والأفعال على ما سبأ في بيانه) في مواضعه
 الثلاثة (به فهذا ما أردنا أن نذكر من أنواع التزين والنظافة) الظاهرة (وقد حصل من) تزين
 (ثلاثة أحاديث) متفرقة مروية من طرق صحيحة منها حديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة رضي الله
 عنهم على ما يأتي بيانه (من سننا الجسد اثنا عشر خصله خمس منها في الرأس فرق شعر الرأس والمخضفة
 والاستنشاق ونص الشارب والسوال وثلاثة) منها (في البدن والرجل وهي التسم) أي نص الاظفار
 (وغسل البراجم وتنظيف الرواحب أو بعضه) منها (في الجسد وهي تنظيف الألبا والاستعدادواختان
 والاستنجاء بالماء فتدور في الاخبار بمجموع ذلك) وكل ذلك قد تقدم بيانه ما عدا فرق الرأس فقد أخرج
 البخاري من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعر رأسه إلى أن قال ثم فرج
 رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرج هو جعل الشعر فرقتين كل فرقة ذؤابة ضد السدل وهو سطاق الارسل
 والمراد هنا إرساله على جبينه وجعله كالقصعة وقد سده من ورائه من غير أن يجعل فرقتين وفيه دليل على أن
 الفرق أفضل لانه الذي رجع إليه صلى الله عليه وسلم وانما لجز السدل خلافا لما قال نسخ السدل فلا يجوز
 قصه ولا اقتطاعه لاجل الناصلة لئلا يردان انفرقت عيشته فرق الخ فهو صريح في جواز السدل وزعم بعضه
 يحتاج إلى بيان ما حقه وانه متأخر عن المنسوخ ويحتمل رجوعه إلى الفرق باجتهاد وعليه حكمته عدوله
 عن موافقة أهل الكتاب هنا ان الفرق أقرب إلى النظافة وأبعد عن الاسراف في غسله وعن مشابهة النساء
 ومن ثم كان الذي يتجوز السدل حيث لم يقصد التشبه بالنساء الا حرم من غير نزاع أو ما يمان مجموع
 الاخبار الواردة فيه حديث أبي هريرة مرة فلفظ خمس من الفطرة الختان والاستعداد ونص الشارب وتنظيم
 الاظفار وتنظيف الألبا أخرجه الأئمة الستة فروه خلا للرمذي من طريق حفيان بن عيينة والترمذي
 والنسائي يثبتان رواية معمر والنسائي أيضا من رواية نوس بن زيد ثلاثين عن الزهري عن ابن المسيب
 ورواها النسائي من رواية عبد الحميد بن كلاب عن حماد بن أبي هريرة وأما حديث عائشة فلفظه عشر من الفطرة
 قص الشارب واعفاء الحية والسوال واستنشاق الماء ونص الاظفار وغسل البراجم وتنظيف الألبا وحلق
 العانة وانتقاص الماء أخرجه مسلم وأصحاب السنن قالوا قال مصعب بن شيبة العائشة الآن تكون
 المخضفة وزاد قتيبة قالوا كرم انتقاص الماء يعني الاستنجاء وقد ضعف النسائي وضعه فانه رواه موقوف على
 طريق بن جبريت قال انه أولى بالمؤمنين حديث مصعب بن شيبة قال ومصعب بن شيبة متشرك الحديث
 وقال الترمذي انه حديث حسن وأما حديث ابن عباس فلفظه خمس كلها في الرأس ذكر فيها الفرق ولم
 يذكر أعضاء الحية أخرجه أبو داود وقال عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن ابن طلحة عن أبيه

السابع الزيادة فيها هو
 أن زيد في شعر العارضين
 من الصدغ وهو من شعر
 الرأس حتى يجاوز عظم
 الحنك وينتهي إلى نصف
 الصدغ والثامنة تسريحها
 لأجل الناس قال بشر في
 لأجل الناس وتكره كهاشعة
 لأطهار الزهد * التاسع
 والعاشر النظر في سوادها
 أو بياضها بعين الحب وذلك
 مذموم في جميع أجزاء
 البدن بل في جميع الأخلاق
 والأفعال على ما سبأ في
 بيانه فهذا ما أردنا أن
 نذكر من أنواع التزين
 والنظافة وقد حصل من
 سنن الجسد اثنا عشر خصله
 خمس منها في الرأس وهي
 فرق شعر الرأس والمخضفة
 والاستنشاق ونص الشارب
 والسوال وثلاثة في البدن
 والرجل وهي القم وغسل
 البراجم وتنظيف الرواحب
 وأربعة في الجسد وهي
 تنف الألبا والاستعداد
 والختان والاستنجاء بالماء
 فتدور في الاخبار بمجموع
 ذلك

عن ابن عباس واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتعنه قال يا عبد الله بالله العاهرة خمس في الرأس وخمس في
الجسد خمس في الرأس خمس الشارب والخمسة في الاستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار
وحلق العانة واغتسال وتنظيف الاطراف وعن صاحب القوت بعد حديث ابن عباس حديث استنباط الوضوء وقبسه
وأتم لا تستنوت ولا تقاوت أطفاركم ولا تقصت شواربك ولا تنقون رجاكم وقد تقدم ذلك للمصنف
(تنبه) وقد روي في الباب أحاديث غير التي ذكرنا فنفي ذلك حديث عمار بن ياسر ولفظه من الفطرة
المختصة والاستنشاق والسواك وقص الشارب وتقليم الاظفار وتنظيف الاطراف والاحتداد وغسل العرجم
والانتضاح والاختتان هذا لفظ ابن ماجه وساق أبو داود بعضه وأجاله بقبته على حديث عائشة وهومن
رواية علي بن زيد عن سلمة بن محمد عن عمار بن ياسر وقال البخاري انه لا يعرف لسلمة جماعة من عمار وفي
رواية لأبي داود عن سلمة عن أبيه والظاهر انها من سلمة ومنها حديث ابن عمر بلفظ الفطرة قص الاظفار
وأخذ الشارب وحلق العانة أخرجه النسائي ورواه البخاري بلفظ من الفطرة حلق العانة وتقليم
الاظفار وقص الشارب وفي رواية له من الفطرة قص الشارب هكذا أورده من الطريقين في البيهقي من
رواية حفصه عن نافع عن ابن عمر وأسقطه الزبيدي في الاطراف فاقصر على عزود للنسائي (تنبه آخر)
قول مسلم في إحدى الروايتين في حديث أبي هريرة من رواية نونس بن يزيد عن الزهري الفطرة خمس
وكذلك رواية النسائي من طريق سفيان الثوري فأن سفيان قد روى على الشك كما عرفت مسلم من
طريقه الفطرة خمس فأن سفيان قد روى من الفطرة فاما أن يكون الثلثة أو من فروقه أو من الروايات
وجمع بينهما حديث عائشة وعمار بجوابين أحدهما أن يكون ذلك في حديث أبي هريرة المأكد من
خصال الفطرة وأفردها في كلتا كدها والثاني أن يكون عمله الله تعالى بعد ذلك زيادة الخصال
الذكرورة في حديث عائشة وحديث عمار على تقدمهما وكذلك حديث ابن عمر السابق ذكره وانه
أعلم (تنبه آخر) دل حديث عائشة المتقدم على ان خصال الفطرة أكثر من العشرة وهو كذلك
فانه أسقط منها اثنتان المذكور في حديث أبي هريرة وذكر منها الانتضاح في حديث عمار والفرق في
حديث ابن عباس ولم يذكر فيه اعفاء العينة فقد يفصل من مجموع ذلك ثلاثة عشر خصلة وأوصلها أبو
بكر بن العربي شارح الترمذي إلى نحو ثلاثين خصلة وقال لا أظن ما أرادها ولم يذكر المصنف الانتضاح
الذكروري في حديث عمار ولا الانتضاح المذكور في حديث أبي هريرة تبع صاحب القوت فليتبناه لذلك
والله أعلم (حاشية) تشتمل على مهمات تتعلق بهذه الخصال التي تضمنتها الاخبار المذكورة الاولى
اختلاف في المراد بالفطرة في هذه الاحاديث فقبل السنة حكمه الخطأ عن أكثر العلماء يدل عليه رواية
أبي عوانة في الاسنخ في حديث عائشة عشر من السنة فعل هذا المراد بالسنة العريضة أي أن ذلك من
سنن الانبياء وطريقهم لان بعضها واجب كالتقدم على الخلاف ومن لا يرى وجوب شيء منها يجعلها على
السنة التي تقابل الواجب وقيل المراد بالفطرة هنا الدين وقيل الاسلام ولكل وجه والله أعلم بالثانية
في مناسبة تسمية هذه الخصال فطرة قال صاحب المهمل في هذه الخصال لمحا فقل على حسن الهيئة انقطاع
وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الانسان عليها وبقاء هذه الأمور وتزالتها
بشوء الانسان وبقيته بحيث يستقر ويثبت فيخرج مما تقتضيه الفطرة الاولى لهذا المعنى والله أعلم
(الثالثة) أغرب القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الموطن فقال تصدى أن الخصال الخمس المذكورة في
الحديث كلها واجبة فان المراد لو تركها لم يبق صورته على صورة الاقدمين وتعبه أو شامة بأن الاشياء
التي مقودها مطلوب لتوسين الخلق وهي النظافة لاحتياج الى ورود أمرها بحال بل مجرد للنسب الماهن
الشارع كلف (الرابعة) ان هذه الخصال هي التي ابتلى الله بها ابراهيم فاتعنه فجعله مسلما وروى ذلك
عن ابن عباس كافي في منهج عبد الرزاق وتقدمت الاشارة اليه وربما احتج من قال بوجوب بعض هذه
الخصال بقوله تعالى أن اتبع الله ابراهيم حنيفا وثبت ان هذه الخصال أمرهم بالابرام عليه السلام وكل
شيء أمر الله باتباعه فهو على الوجوب وان أمر به وتقدمت الاشارة اليه مع التعقب عليه وقال بعضهم من هذا

لذلك ان الابتلاء غالباً يقع بما يكون واجباً والله أعلم * الخامسة فيه ان مفهوم البعد ليس بحجة لانه
 اقتصر في حديث أبي هريرة على خبر وفي حديث ابن عمر على ثلاث وفي حديث عائشة على عشر ومورد
 غيرها وقد تقدم انها ثلاثة عشر وأصلها أبو بكر بن العري الى ثلاثين فأذا نادى ذلك ان ذكر العدد
 لا يفي في الزيادة عليه وهو قول أكثر أهل الأصول وإن قال به يعيب تقدم ان الله أعلم بالزيادة في
 خصال القطر بعد ان لم يكن علمه للحديث بعضها والله أعلم * السادسة فقد كرم جليل الخصال انتقاص
 المال ولم يذكره المصنف وقد اختلف في ضبط هذه الفقرة المشهورة بالثقاف والصادق المجلد وهكذا
 ذكره أبو عبيد في الغرب والهر في الغربين وغيرهم وقيل بالماء حكاه ابن الاثير في النهاية وحكى عن
 بعضهم تصويبه قال النووي وهذا اذا والصاب ماسبق وقد اختلف في معناه فسره وكيع كما عده مسلم
 بالاستبراء ومراده الاستبراء بالماء لا مطلقاً لان المصنف صرح به في الحديث وحكى الترمذي في الجامع عن
 أبي عبيد انه الاستبراء بالماء وقال أبو عبيد في الغرب انتقص البول بالماء اذا غسل هذا كبريه وقد
 رواه النسائي من قول ملحق بن حبيب وقال فيه وغسل العبر وقال النسائي انه أشبه بالصابون السابغين
 جله اتصال المذكورة التي لم يذكرها المصنف الانتشاء وهو عند أبي داود وابن ماجه من حديث عمر كذا
 تقدم واختلف في تفسيره فقبل هو الانتقاء اي الاستبراء بالماء وقيل هو رش المجهول بالصابون واختلف
 في موضع استبراء فذكر النووي عن الجمهور انه نضع الفرج على قنبر بعد الوضوء لدفع الوسواس ومنسبه
 حديث الحكم بن سفيان الثقة رفعه ثم أخذ كفاً من ماء فنضع به فرجه أي بعد الوضوء رواه أبو داود
 وابن ماجه وابن ماجه من حديث يزيد بن سارة رفعه على جبريل عليه السلام الوضوء وأمرني أن أنضع
 تحت ثوبي مما يخرج من البول بعد الوضوء فقله بعد الوضوء متعلق بانضع لا بقوله يخرج لانه يخرج البول
 بعد الوضوء لوجوب إعادة الوضوء لابن ماجه أيضاً من حديث أبي هريرة اذا توضأت فانتضع وقيل ان
 الانتشاء المذكور هو ان ينضع ثوبه بالماء بعد الفراغ من الاستبراء لدفع الوسواس أيضاً حتى اذا قهرهم
 نجاسة بلى في ثوبه أو بدنه أحال به على الماء الذي نضع به ويدله ما رواه أبو داود من رواية رجل من ثقف
 عن أبيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمالئ ثم ينضع فرجه والاول أجمع ومجمل أن يراد بالنضع
 هنا غسل البول فيكون المراد الاستبراء فان النضع يطلق ورواه الغسل أيضاً وقد حكاه النووي في شرح
 مسلم قولاً والله أعلم (واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض) فيه (للطهارة الظاهرة) فقط (دون)
 الطهارة (الباطنة) فلتقتصر على هذا) القدر (وليتحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب) على
 مريد الاخرة (التنظيف منها) والتصلب عنها (أكثر من أن يتحصى) أو يجد (وسبأ في تفصيلها)
 مروا عنها من (ربيع الملهك) كان على وجه يسهل المراد (مع تعريف الطريق في ازالتها) كيف يكون
 وبما يكون (و) كيف يدبر (طهارة القلب منها ان شاء الله تعالى) والجليلة وحده وصلى الله على سيدنا
 محمد وعلى آله وصحبه وسلم في حبه الله ونعم الوكيل وقد وجدت هذه الزيادة في بعض النسخ وفي
 نسخة أخرى زيادة وبه تم كآثار الطهارة ويتلى ان شاء الله تعالى كآثار الصلاة وآياتها
 بعون الله تعالى بمحمد صلى الله عليه وآله وامداده وبه تم شرح كآثار الطهارة والجليلة التي بنعتهم تتم
 الصالحات ويتلو ان شاء الله تعالى كآثار الصلاة وكان الفراغ من تجميعه
 نصر ليلة الاربعاء سابع شهر رمضان سنة ١٢٩٧ هـ وكتبه أبو الفتح
 محمد مرتضى الحسيني حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه
 وسلم ولا يستغفر اوحسيناً لله ونعم الوكيل

* (تم الجزء الثاني ويليها الجزء الثالث آوله كآثار الصلاة) *

واذا كان غرض هذا
 الكتاب التعرض للطهارة
 الظاهرة دون الباطنة
 فلتقتصر على هذا ولتعلق
 ان فضلات الباطن
 وأوساخه التي يجب
 التنظيف منها أكثر من أن
 يتحصى وسبأ في تفصيلها
 ربيع الملهك مع تعريف
 الطريق في ازالتها وتطهير
 القلب منها ان شاء الله
 عز وجل * ثم كآثار اسرار
 الطهارة بمحمد الله وعونه
 ويتلى ان شاء الله تعالى
 كآثار اسرار الصلاة والحد
 لله وحده وصلى الله على
 سيدنا محمد وعلى آله
 مصطفى

﴿ فهرست الجزء الثاني من تحائف السادة المتقين شرح أسرار أحياء علوم الدين ﴾

| صفحة | مقدمة | صفحة |
|------|---|------|
| ٣ | مقدمة وفيها فصول الفصل الأول في ترجمة امام السنة أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي | ١٠٣ |
| ٦ | الفصل الثاني إذا أطلق أهل السنة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية | ١٠٥ |
| ٧ | ذكر البحث عن تحقيق ذلك | ١١٢ |
| ١٢ | الفصل الثالث في تفصيل ما جلي أنه الخ | ١٢٣ |
| ١٣ | التفصيل الرابع هذه المسائل التي تلقاها الامامان الخ | ١٢٤ |
| ١٤ | الفصل الخامس قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحالج الخ | ١٢٥ |
| ١٥ | الفصل السادس ما لم أنه قد اصطلح أهل هذا الغن على ألفاظ الخ | ١٢٦ |
| ١٦ | الفصل السابع اعلم أن الكتب الموضوعة في هذا الفن الخ | ١٢٧ |
| ١٧ | (كتاب قواعد العقائد) وفيه أربعة فصول | ١٢٨ |
| ١٨ | الفصل الأول في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمات الشهادة الخ | ١٢٩ |
| ١٩ | الفصل الثاني في وجه التدرج إلى الإرشاد وترتيب درجته امتداد الخ | ١٣٠ |
| ٢٠ | الفصل الثالث في لوازم الأدلة للعقيدة وفيه أربعة أركان | ١٣١ |
| ٢١ | الركن الأول من أركان الاعتقاد في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول | ١٣٢ |
| ٢٢ | الأصل الأول لمعرفة وجوده تعالى الخ | ١٣٣ |
| ٢٣ | الأصل الثاني العلم بأن البلى تعالى قد لم زل الخ | ١٣٤ |
| ٢٤ | الأصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا أبديا الخ | ١٣٥ |
| ٢٥ | الأصل الرابع العلم بأنه تعالى ليس بجوهر الخ | ١٣٦ |
| ٢٦ | الأصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجمع الخ | ١٣٧ |
| ٢٧ | الأصل السادس العلم بأنه تعالى ليس بعرض الخ | ١٣٨ |
| ٢٨ | الأصل السابع العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٣٩ |
| ٢٩ | الأصل الثامن العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤٠ |
| ٣٠ | الأصل التاسع العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤١ |
| ٣١ | الأصل العاشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤٢ |
| ٣٢ | الأصل الحادي عشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤٣ |
| ٣٣ | الأصل الثاني عشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤٤ |
| ٣٤ | الأصل الثالث عشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤٥ |
| ٣٥ | الأصل الرابع عشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤٦ |
| ٣٦ | الأصل الخامس عشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤٧ |
| ٣٧ | الأصل السادس عشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤٨ |
| ٣٨ | الأصل السابع عشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٤٩ |
| ٣٩ | الأصل الثامن عشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥٠ |
| ٤٠ | الأصل التاسع عشر العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥١ |
| ٤١ | الأصل العشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥٢ |
| ٤٢ | الأصل الحادي والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥٣ |
| ٤٣ | الأصل الثاني والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥٤ |
| ٤٤ | الأصل الثالث والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥٥ |
| ٤٥ | الأصل الرابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥٦ |
| ٤٦ | الأصل الخامس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥٧ |
| ٤٧ | الأصل السادس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥٨ |
| ٤٨ | الأصل السابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٥٩ |
| ٤٩ | الأصل الثامن والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦٠ |
| ٥٠ | الأصل التاسع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦١ |
| ٥١ | الأصل العشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦٢ |
| ٥٢ | الأصل الحادي والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦٣ |
| ٥٣ | الأصل الثاني والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦٤ |
| ٥٤ | الأصل الثالث والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦٥ |
| ٥٥ | الأصل الرابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦٦ |
| ٥٦ | الأصل الخامس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦٧ |
| ٥٧ | الأصل السادس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦٨ |
| ٥٨ | الأصل السابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٦٩ |
| ٥٩ | الأصل الثامن والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧٠ |
| ٦٠ | الأصل التاسع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧١ |
| ٦١ | الأصل العشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧٢ |
| ٦٢ | الأصل الحادي والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧٣ |
| ٦٣ | الأصل الثاني والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧٤ |
| ٦٤ | الأصل الثالث والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧٥ |
| ٦٥ | الأصل الرابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧٦ |
| ٦٦ | الأصل الخامس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧٧ |
| ٦٧ | الأصل السادس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧٨ |
| ٦٨ | الأصل السابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٧٩ |
| ٦٩ | الأصل الثامن والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨٠ |
| ٧٠ | الأصل التاسع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨١ |
| ٧١ | الأصل العشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨٢ |
| ٧٢ | الأصل الحادي والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨٣ |
| ٧٣ | الأصل الثاني والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨٤ |
| ٧٤ | الأصل الثالث والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨٥ |
| ٧٥ | الأصل الرابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨٦ |
| ٧٦ | الأصل الخامس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨٧ |
| ٧٧ | الأصل السادس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨٨ |
| ٧٨ | الأصل السابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٨٩ |
| ٧٩ | الأصل الثامن والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩٠ |
| ٨٠ | الأصل التاسع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩١ |
| ٨١ | الأصل العشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩٢ |
| ٨٢ | الأصل الحادي والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩٣ |
| ٨٣ | الأصل الثاني والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩٤ |
| ٨٤ | الأصل الثالث والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩٥ |
| ٨٥ | الأصل الرابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩٦ |
| ٨٦ | الأصل الخامس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩٧ |
| ٨٧ | الأصل السادس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩٨ |
| ٨٨ | الأصل السابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ١٩٩ |
| ٨٩ | الأصل الثامن والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠٠ |
| ٩٠ | الأصل التاسع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠١ |
| ٩١ | الأصل العشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠٢ |
| ٩٢ | الأصل الحادي والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠٣ |
| ٩٣ | الأصل الثاني والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠٤ |
| ٩٤ | الأصل الثالث والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠٥ |
| ٩٥ | الأصل الرابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠٦ |
| ٩٦ | الأصل الخامس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠٧ |
| ٩٧ | الأصل السادس والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠٨ |
| ٩٨ | الأصل السابع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢٠٩ |
| ٩٩ | الأصل الثامن والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢١٠ |
| ١٠٠ | الأصل التاسع والعشرون العلم بأنه تعالى ليس بغير الخ | ٢١١ |

| مصحفه | مصحفه |
|---|--|
| ١٩٦ فصل وهذا الدليل الذي سقنا في أول الاصل هو تمسك المحدث وأما الصوفي الخ | ١٤٢ الاصل الخامس انه تعالى جميع صير |
| ١٩٧ الاصل التاسع انه ليس يستحيل بعثة الانبياء عليهم السلام | ١٤٤ الاصل السادس انه سبحانه وتعالى مسكلم بكلام الخ |
| ١٩٨ فصل اتفق أهل السنة والجماعة على ان بعثة الانبياء جازة عقلا الخ | ١٥٠ الاصل السابع اعلم أن الكلام القائم بقاءه المختص بنفسه قد مر الخ |
| ١٩٩ فصل اعلم أن البعثة اختلف من الله تعالى الخ فصل ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين | ١٥٢ الاصل الثامن ان علمه قد مر الخ |
| ٢٠٠ فصل ودليل الصوفي بقوله قد تحقق الخ تكميل الاصل اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي الخ | ١٥٣ الاصل التاسع ان ارادته قد مر الخ |
| ٢٠١ الاصل العاشر في اثبات نبوة قتيبة بن محمد رضي الله عنه عليه وسلم وبعض مجزاه فصل وأما تسبيح الطعام | الاصل العاشر ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة الخ |
| ٢٠٢ فصل والرابع في المصعبات ومداؤه على عشرة أصول الاصل الاول في الحشر والنشر | ١٥٧ الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداؤه على عشرة أصول |
| ٢١٦ فصل وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعداد الخ | ١٦٢ الاصل الاول العلم بان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه الخ |
| ٢١٨ الاصل الثاني سؤال المنكر ونكيره الاصل الثالث عذاب القبر ونعيمه | ١٦٥ الاصل الثاني ان انظر اداء الله سبحانه بانستراخ حركات العباد لا يغير جهلهم كونها مقدورة الخ |
| ٢٢٠ الاصل الرابع الميزان الاصل الخامس الصراط | ١٧٢ الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا لا يبعد لا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه |
| ٢٢١ الاصل السادس ان الحنة والنار مخلوقتان فصل لم يذكر المصنف الحوض الخ | ١٧٨ فصل لاخلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها ايارادة الله تعالى الخ |
| ٢٢٢ الاصل السابع في الامامة والبحث فيها الخ فصل وقيل عدم تسليم على رضى الله عنه قتلة عثمان لامر آخر | فصل وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى |
| ٢٢٧ الاصل الثامن ان فضل العصاة على حسب ترتيبهم في الخلافة | الاصل الرابع ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع الخ |
| ٢٢٩ فصل وأما أصحابه عليه السلام فابوبكر رضى الله عنه الخ | ١٨٠ الاصل الخامس انه يجوز على الله تعالى أن يكافئ الخلق بما لا يعاقبه الخ |
| ٢٣٠ الاصل التاسع ان شرائط الامامة خمسة الخ | ١٨٣ فصل قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الخ |
| ٢٣٢ الاصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع والعلم الفصل الرابع في الاعيان والاسلام وما بينهما | ١٨٤ الاصل السادس انه عز وجل ايلام الخلق وتعليمهم من غير جرم سابق |
| | ١٨٥ فصل وحاصل ما في المسألة وشرحه الخ |
| | ١٨٦ الاصل السابع انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء |
| | ١٨٨ فصل ومن أجوبة الماتر يدية في الرد |
| | ١٩٠ الاصل الثامن ان معرفة الله سبحانه واجبة الخ |
| | ١٩٢ فصل لا تترفع في استقلال العقل بادر الشاخص الخ |

| صفحة | موضوع | صفحة |
|------|---|------|
| ٢٩٠ | من الاتصال والانفصال وقسه ثلاث مباحث | ٢٣٤ |
| | الفصل الثالث في بيان الاسباب الموجبة للخلاف | ٢٣٥ |
| ٢٩٣ | الفصل الرابع في بحث الخلاف الواقع بين الناس في الايمان والمذهب | ٢٤١ |
| | الفصل الخامس في ذكر اشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين | ٢٥٤ |
| ٢٩١ | الفصل السادس العلم لما أن يكون معتزلاً الخ | ٢٥٦ |
| | الفصل السابع في بيان ان الشافعية الاثنى عشرية لا يوجبون الخ | ٢٧٧ |
| | وقبل الاثنى عشرية على كتب المصنف | ٢٧٨ |
| ٢٩٥ | الفصل الثامن في معرفة اصطلاح هذه الكتب | ٢٨٢ |
| ٢٩٨ | الفصل التاسع في ذكر اصحاب التصريح والوجود الخ | ٢٨٢ |
| ٢٩٩ | الفصل العاشر في بعض اصطلاحات لفقهاؤنا الحنيفة | ٢٨٢ |
| | خاتمة في ذكر سلسلة الفقه لاصحاب الشافعي رضي الله عنه | ٢٨٢ |
| ٣٠٢ | السلسلة وخطة المصنف | ٢٨٢ |
| ٣٠٤ | طهارة الظاهر على ثلاثة أقسام الخ | ٢٨٢ |
| ٣١٣ | القسم الاول في طهارة الخبيث الخ وقد ذكر المصنف ما في هذا القسم في ثلاثة أطراف | ٢٨٤ |
| ٣١٤ | الطرف الاول في المزال الخ | ٢٨٥ |
| ٣٢٢ | الطرف الثاني في المزال الخ | ٢٨٥ |
| ٣٢٤ | الطرف الثالث في كيفية الازالة | ٢٨٦ |
| ٣٢٦ | القسم الثاني في بيان طهارة الاحداث باب آداب قضاء الحاجة | ٢٨٨ |
| ٣٤٢ | كيفية الاستنجاء | ٢٨٨ |
| ٣٤٨ | كيفية الوضوء ٣٧٣ فضيلة الوضوء | ٢٨٩ |
| ٣٧٦ | كيفية الغسل | ٢٨٩ |
| ٣٨٦ | كيفية التيمم | ٢٨٩ |
| ٣٩٥ | القسم الثالث من النظافة التنظيف من الفضلات الظاهرة الخ | ٢٨٩ |
| ٤٠١ | وأما السنن فمفسرة | ٢٨٩ |
| ٤٢٠ | فصل وفي الجملة تعرضت لخصال مكرهاتها الخ | ٢٨٩ |
| | الخ | ٢٨٩ |

